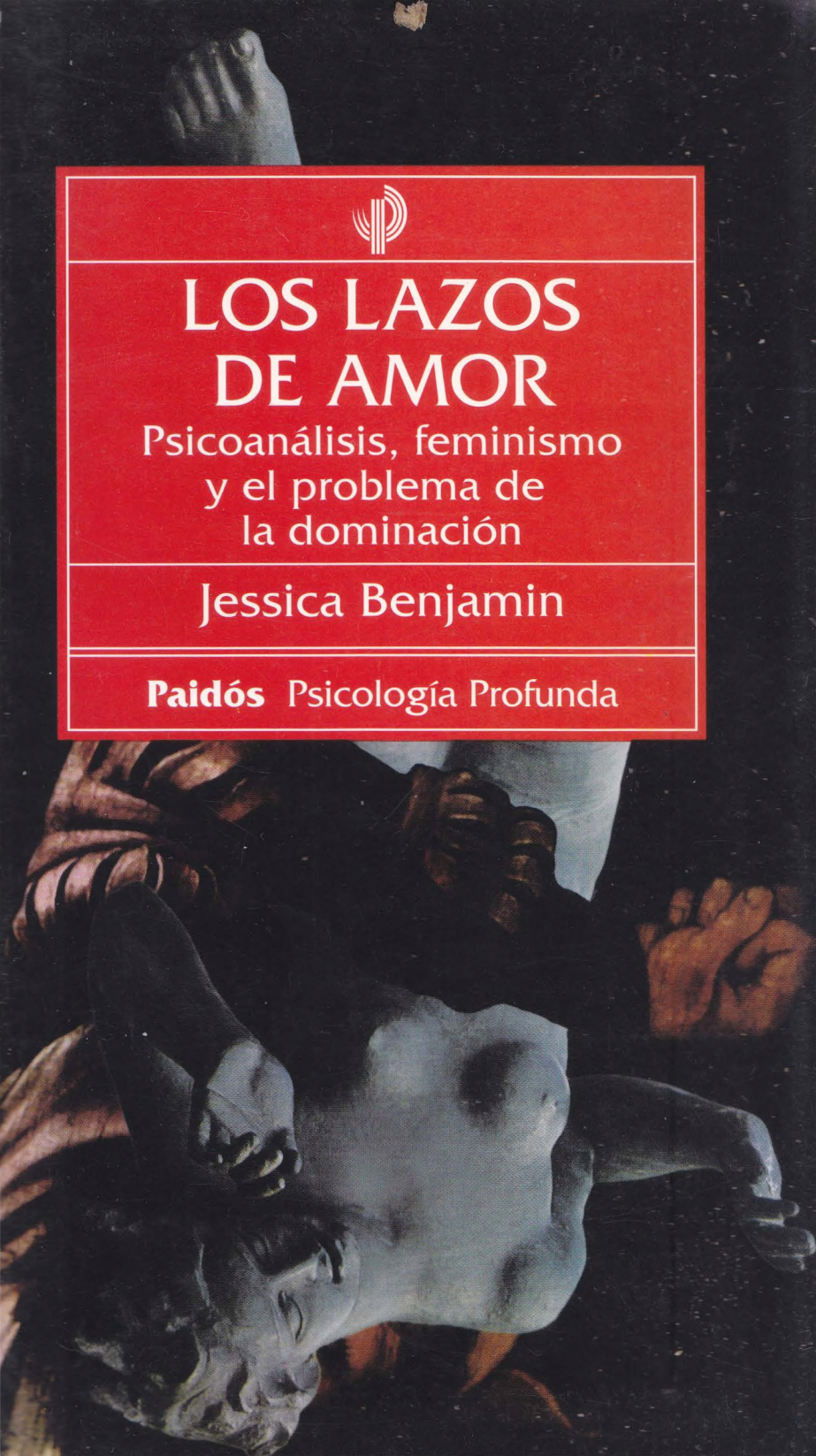

LOS LAZOS DE AMOR

Psicoanálisis, feminismo y el problema de la dominación

Jessica Benjamin

Paidós Psicología Profunda

LOS LAZOS DE AMOR

Jessica Benjamin

LOS LAZOS DE AMOR

Psicoanálisis, feminismo y el problema de la dominación

Paidós
Buenos Aires • Barcelona • México

Título original: *The Bonds of Love. Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination*
Pantheon Books New York
© 1988 by Jessica Benjamin
ISBN 0-394-55133-8
0-394-75730-3 (pbk.)

Traducción de Jorge Piatigorsky

Cubierta de Gustavo Macri

1a. edición, 1996

Impreso en la Argentina - Printed in Argentina
Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723

© Copyright de todas las ediciones, por convenio con Pantheon Books, una división de Random House, Inc.

Editorial Paidós SAICF
Defensa 599, Buenos Aires

Ediciones Paidós Ibérica S.A.
Mariano Cubí 92, Barcelona

Editorial Paidós Mexicana S.A.
Rubén Darío 118, México, D.F.

La reproducción total o parcial de este libro, en cualquier forma que sea, idéntica o modificada, escrita a máquina, por el sistema "multigraph", mimeógrafo, impreso por fotocopia, fotoduplicación, etc., no autorizada por los editores, viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada.

ISBN 950-12-4194-7

ÍNDICE

Reconocimientos 9

Introducción 13

1. El primer vínculo 23

2. El amo y el esclavo 71

3. El deseo de la mujer 111

4. El enigma edípico 167

5. Género y dominación 225

6. Conclusión 269

Bibliografía 275

Notas 301

Índice analítico 343

RECONOCIMIENTOS

Deseo reconocer a varias instituciones que me brindaron su apoyo mientras yo escribía este libro. Una beca del Instituto Nacional de Salud Mental (F32MH07993) hizo posible que estudiara a la infancia y las relaciones madre-infante con los auspicios del Departamento de Psiquiatría del Albert Einstein College of Medicine. Allí la doctora Beatrice Beebe, de la Yeshiva University, me permitió generosamente participar en su proyecto de investigación y entrevistar a sus sujetos. El Instituto de Humanidades de Nueva York y su fundador, Richard Sennett, me ofrecieron un hogar intelectual y respaldo económico. Pude completar el principal borrador como becaria en la cátedra de estudios femeninos Blanche, Edith e Irving Laurie de Nueva Jersey, en el Douglass College. Agradezco el respaldo del personal administrativo, y especialmente a Carol Gilligan, titular de la cátedra, por su aliento y crítica a mi trabajo.

Algunos amigos y colegas leyeron parte del original y me aportaron críticas y sugerencias, así como su entusiasmo. Doy las gracias a Donna Bassin, Serafina Bathrick, Beatrice Beebe, Elsa First, Daphne Joslin, Maureen Mahoney, Barbara Ottenhof, Steve Rosenheck, Ellen Ross y Christine Stansell. También deseo agradecer a los compiladores de varias obras sus comentarios

sobre las versiones anteriores de algunas partes del libro: Hester Eisenstein, Mark Kann, Sharon Thompson, Teresa de Lauretis, Kathleen Woodward y Judith Alpert.

A lo largo de los años me resultaron muy provechosas las discusiones con Nancy Chodorow, Carol Gilligan y Evelyn Keller, así como las lecturas críticas de todas ellas, con quienes comparto muchos supuestos comunes, y cuyo trabajo ha influido mucho en el mío.

He tenido la buena suerte de poder exponer constantemente mis ideas en el diálogo con varias amigas: durante más de una década discutimos sobre feminismo con Sibylla Flügge; sobre psicoanálisis, con Rita Wohlfarth, y sobre intersubjetividad, reconocimiento y desarrollo infantil, con Maureen Mahoney.

Mi pequeño grupo (Muriel Dimen, Virginia Goldner y Adrienne Harris) compartió conmigo el placer y las dificultades del proyecto de unir psicoanálisis y feminismo; su estímulo y aliento, así como sus comentarios, han sido invalorables.

La principal dificultad en la escritura de este libro (hacer justicia a complejos argumentos psicoanalíticos y filosóficos sin que resultaran inaccesibles para el lector no especializado) quizá no podría haber sido resuelta de no mediar la cooperación de mis asesores editoriales. Ed Cohen, con su oído para la oración "bien templada", me ayudó a hacer coherente el texto. Sara Bershtel, cuya devoción a la lucidez no cede ante ninguna complejidad, lo revisó con un fervor, un rigor y una fidelidad prodigiosos. Les estoy muy agradecida a ambos.

Estoy también profundamente agradecida a Emmanuel Ghent, quien me brindó con generosidad irrestricta sus propias ideas, así como apoyo y críticas a este libro, y que compartió conmigo su fe extrema pero no dogmática en las posibilidades emocionales e intelectuales del psicoanálisis.

Vaya mi agradecimiento especial a Andy Rabinbach, enemigo seguro del Espíritu de Gravedad, cuyo humor e

ironía irreverentes impidieron que me hundiera bajo el peso de la conciencia crítica en estos muchos años; su compromiso no-ideológico con la "misión imposible" del quehacer parental dual y la escritura dual ha sido constante e indispensable. Y a mi hijo Jacob, quien en medio de todo esto disfrutaba audiblemente y sin prisa.

Dedico este libro a la memoria de Herbert Benjamin, creyente inveterado en la lucha social, y a sus nietos.

INTRODUCCIÓN

Los hombres no son criaturas dóciles que quieren ser amadas, y que a lo sumo se defienden si se las ataca; por el contrario, son criaturas en cuya dotación instintual hay que dar por sentada una fuerte parte de agresividad. Como resultado, su prójimo no es para ellos sólo una posible ayuda o un objeto sexual, sino también alguien que los tienta a satisfacer su agresividad con él, a explotar su capacidad de trabajo sin compensación, a usarlo sexualmente sin su consentimiento, a apropiarse de sus bienes, a humillarlo, a causarle dolor, a torturarlo y matarlo. Homo homini lupus. *¿Quién, frente a toda su experiencia de vida y de historia, se atreverá a cuestionar esta afirmación?*

SIGMUND FREUD, *El malestar en la cultura*

Desde que Thomas Hobbes, en su justificación de la autoridad, analizó por primera vez las pasiones, la dominación ha sido entendida como un problema psicológico. Haciendo eco a la idea de Hobbes del estado de naturaleza, Freud ubica los orígenes de este problema en nuestras proclividades lupinas. El mandamiento de amar al prójimo no refleja una preocupación constante por los otros, sino que atestigua lo opuesto: nuestra propensión a la agresión. Si bien Freud reconoce que las restricciones de la cultura son penosas, cree también que ellas nos protegen del peligro de la naturaleza o, dicho de otro modo, que el gobierno de la autoridad es preferible a la guerra de todos contra todos. Un análisis implacable de la destructividad humana lo convenció de que la represión exigida por la civilización es preferible a la crueldad que prevalece en el estado de naturaleza. Algún tipo de dominación es inevitable; la única cuestión es qué tipo. Frente a la monumental teoría freudiana de la vida psíquica y su interacción con la cultura, ¿quién cuestionaría su conclusión?

Pero la visión que tenía Freud del conflicto entre el instinto y la civilización, cada uno con sus propios peligros y desventajas, ha creado realmente una *impasse* para el pensamiento social. Al enmarcar el problema de la dominación en esos términos, Freud no dejó salida: o aceptamos la necesidad de alguna autoridad racional que controle nuestra naturaleza peligrosa, o sostenemos ingenuamente que nuestra mejor naturaleza es peligrosamente reprimida por el orden social. Ahora bien, esta oposición entre instinto y civilización oscurece la cuestión central de cómo funciona realmente la dominación. Como dice Foucault, "Si el poder siempre fuera exclusivamente represivo, si nunca hiciera nada más que decir no, ¿cree usted realmente que uno se vería llevado a obedecerle?".[1] [*1]

El concepto de represión no puede captar el hecho de que "el poder se sostiene", no negando nuestro deseo, sino dándole forma, convirtiéndolo en un servidor voluntario, en su siervo o representante. No puede captar la dominación como un sistema que transforma todas las partes de la psique. Sólo cuando comprendemos que el poder no es sencillamente prohibición podemos salir del marco de la opción entre la autoridad represiva y la naturaleza desenfrenada.

En verdad, la idea que Freud tenía de la autoridad es más compleja que lo que sugiere esta opción. Él toma efectivamente en cuenta lo que podríamos llamar los medios "eróticos" de la cultura para compeler a los individuos a pesar de su resistencia. Freud nos dice que la obediencia a las leyes de la civilización es inspirada, en primer lugar, no por el miedo o la prudencia, sino por el amor, el amor a esas primeras figuras poderosas que reclamaron obediencia. La obediencia, desde luego, no exor-

1. Los números volados solos indican nota al pie, y los precedidos por un asterisco (por ejemplo [*1]) remiten a las notas agrupadas al final del libro. [T.]

ciza la agresión; sencillamente la dirige contra el sí-mismo. Allí se convierte en un medio de autodominio que impregna la voz de la conciencia moral con la hostilidad que no puede dirigirse a la "autoridad inatacable".*2 De este modo, Freud nos dio una base para ver la dominación como un problema no tanto de la naturaleza humana como de las relaciones humanas: de la interacción entre la psique y la vida social. Es un problema que no debe definirse simplemente en términos de agresión y coacciones civilizadas, sino como una extensión de las cadenas del amor.

Este libro es un análisis del interjuego entre el amor y la dominación. Concibe la dominación como un proceso de ida y vuelta, un sistema que envuelve la participación de quienes se someten al poder, así como la de quienes lo ejercen. Por sobre todo, tratamos de comprender de qué modo está anclada la dominación en el corazón de los dominados.

Ésta no es una cuestión nueva. "El Gran Inquisidor", la clásica discusión de la autoridad realizada por Dostoievsky, dramatizó la fuerza psicológica de la dominación. En ese relato, Cristo vuelve a la Tierra en la época de la Inquisición y enfrenta al Inquisidor con la degradación de la fe de la Iglesia: ¿por qué un acto libre de amor se había transformado en una práctica de sumisión? El Inquisidor responde que el pueblo no quiere la libertad ni la verdad, que sólo le causan privaciones y sufrimiento; el pueblo quiere milagro, misterio y autoridad. El dolor que acompaña a la obediencia es preferible al dolor que acompaña a la libertad. La imponente proximidad del poder final encarnado en la Iglesia hace que el dolor sea tolerable, incluso una fuente de inspiración o trascendencia. Esta capacidad para poner a su servicio la esperanza de redención es el sello del poder que inspira la sumisión voluntaria. La reconocemos en una amplia gama de fenómenos sociales (sea en el Papa o en un partido político) como el poder que inspira temor y adoración simultáneamente.

Freud ofreció la perspectiva de mayor alcance sobre el funcionamiento de la dominación. De acuerdo con su idea del estado de naturaleza, él imaginó los orígenes de la civilización en la lucha primitiva entre padre e hijo. Los hijos que derrocaban la autoridad paterna se volvían temerosos de su propia agresión y desobediencia, y lamentaban la pérdida de ese poder maravilloso; en consecuencia, restablecían la ley y la autoridad a imagen del padre. De modo que, en un círculo que aparentemente es imposible interrumpir, la rebelión es seguida siempre por la culpa y la restauración de la autoridad. Como lo observó Herbert Marcuse, en todas las revoluciones la esperanza de abolir la dominación ha sido defraudada por el establecimiento de una nueva autoridad: "Toda revolución ha sido también una revolución traicionada".*[3]

Después de Freud, la indagación psicoanalítica de la dominación ha sido reformulada varias veces, pero siempre en los términos de la metáfora primordial de la lucha entre padre e hijo. Algunos críticos psicoanalistas han llegado a la conclusión de que, después de todo, la autoridad paterna no era tan mala, puesto que los hijos heredan tanto los beneficios como los límites de la ley. Otros se han opuesto a esta concesión a la autoridad, sosteniendo que el levantamiento de la represión podría *potencialmente* disolver la destructividad de los instintos. Pero su oposición a la ley paterna se basó en una asunción de la naturaleza que elude el problema de la destructividad humana, y por cierto parece cerrar los ojos ante todo lo que sabemos de la vida y la historia.

Desde luego, el problema histórico que con más fuerza dio forma a la indagación sobre el dominio fue la aparición de los movimientos de masas fascistas, con su sometimiento extático al líder hipnótico. Algunos críticos sociales psicoanalíticos han sostenido que fue el fracaso de la autoridad paterna racional (una "sociedad sin padres") lo que estimuló el anhelo de someterse a un líder poderoso. De modo que el paradigma de la lucha entre

padre e hijo ha enmarcado la comprensión del dominio como una opción entre la autoridad racional-democrática y la autoridad irracional: en lo esencial, se trataría de optar por el mal menor.*4

Lo extraordinario en la discusión de la autoridad a lo largo de todo el pensamiento freudiano es que se refiere exclusivamente a un mundo de hombres. La lucha por el poder se entabla entre padre e hijo; la mujer no tiene parte en ella, salvo como premio, como tentación a la regresión o como tercer vértice de un triángulo. En esta historia no hay ninguna lucha entre el hombre y la mujer; por cierto, la subordinación de la mujer al hombre se da por sentada, es invisible. Incluso los freudianos más radicales han dejado extrañamente intacto el supuesto psicoanalítico más profundo y menos examinado acerca del dominio: la subordinación de las mujeres a los hombres.*5 Este supuesto hace algo más que dar asilo a todas las viejas ideas, conscientes e inconscientes, sobre los hombres y las mujeres; como veremos, también proporciona la racionalización final para la aceptación de toda autoridad.

Este libro emplea la crítica y la reinterpretación feministas de la teoría psicoanalítica en una consideración totalmente nueva del problema de la dominación.*6 La conciencia contemporánea del sometimiento de las mujeres ha cuestionado profundamente la aceptación de la autoridad que impregna el pensamiento psicoanalítico. El feminismo ha proporcionado un punto de apoyo para remover el edificio freudiano, dejando al descubierto sus cimientos de aceptación de la autoridad de las relaciones existentes entre los géneros. En consecuencia, lo que en el pensamiento freudiano aparecía como la inevitabilidad psicológica de la dominación ahora puede verse como resultado de un proceso complejo del desarrollo psíquico, y no como "lecho de roca".

El punto de partida de este reexamen del problema de la dominación es una percepción de Simone de Beau-

voir: la mujer funciona como el otro primario del hombre, como su opuesto; representa la naturaleza para la razón de él, la inmanencia para su trascendencia, la unidad primordial para su separación individuada y el objeto para su sujeto.*[7] Este análisis de la dominación genérica como complementariedad de sujeto y objeto (cada uno de los cuales es la imagen especular del otro) ofrece una nueva perspectiva del dualismo que impregna la cultura occidental. Muestra que la polaridad genérica subyace en dualismos tan familiares como el de la autonomía y la dependencia, estableciendo así las coordenadas de las posiciones del amo y el esclavo.

La cuestión fundamental que debemos considerar es por qué estas posiciones continúan dando forma a la relación entre los sexos, a pesar del compromiso formal de nuestra sociedad con la igualdad. ¿Qué es lo que explica su persistencia psicológica? Creo que la teoría psicoanalítica puede ayudar a iluminar lo que en primera instancia ella dio por formalmente aceptado: la génesis de la estructura psíquica en la cual una persona representa al sujeto y la otra debe servirlo como su objeto. Mi propósito es analizar la evolución de esta estructura y mostrar que constituye la premisa fundamental del dominio.

Demostraré de qué modo la estructura de la dominación puede rastrearse desde la relación entre madre e infante hasta el erotismo adulto, desde la primera conciencia de la diferencia entre la madre y el padre hasta las imágenes globales del hombre y la mujer en la cultura. Comenzaremos con el conflicto entre dependencia e independencia en la vida infantil, y avanzaremos hacia los opuestos externos del poder y la rendición en la vida sexual adulta. Vamos a ver de qué modo la masculinidad y la feminidad quedan asociadas con las condiciones de amo y esclavo; de qué modo esas posiciones surgen en la diferente relación de varones y niñas con la madre y el padre, y cómo dan forma a los distintos destinos de los géneros. Observaremos la identificación de las niñas co-

mo objeto y de los varones como sujeto en el modelo psicoanalítico central del desarrollo –el complejo de Edipo– y veremos de qué manera esta oposición distorsiona el ideal mismo del individuo. Finalmente, seguiremos este ideal en la cultura total, que preserva la estructura de la dominación aun cuando parece abrazar la igualdad.

Es el profundo anclaje de esta estructura en la psique lo que da a la dominación su apariencia de inevitabilidad, lo que hace que parezca imposible una relación en la que ambos participantes sean sujetos, ambos tengan poder y se respeten mutuamente. Como teoría de los procesos mentales inconscientes, el psicoanálisis ofrece un punto de ingreso más promisorio para el análisis de esa estructura. Pero también, como hemos dicho del pensamiento de Freud, alberga las mejores racionalizaciones de la autoridad. El resultado es que en el psicoanálisis encontramos una ilustración de nuestro problema, tanto como una guía para abordarlo. Por lo tanto, este libro entreteje en el análisis de la dominación una crítica del pensamiento psicoanalítico sobre cada una de las cuestiones que consideraremos: el desarrollo individual, la diferencia entre los géneros y la autoridad.[2]

Para cuestionar el pensamiento psicoanalítico previo no basta, como piensan algunas feministas, con sostener que los estereotipos o "tendenciosidades" sexuales del pensamiento freudiano son construcciones sociales. Tampoco se trata de cuestionar la concepción freudiana de la naturaleza humana, aduciendo que las mujeres, a diferencia de los hombres, son "criaturas dóciles". Soy consciente de que la crítica feminista, al adoptar la polaridad de los géneros, a veces ha tendido a reforzar el dualismo

2. Puesto que esta crítica a menudo contrasta la teoría psicoanalítica "clásica" con las revisiones recientes, he reservado muchos detalles técnicos y especializados para las notas finales, destinadas al lector interesado. Lo he hecho en la creencia de que el psicoanálisis debe posar un pie sobre la teoría y la práctica clínica, y el otro en el discurso intelectual público.

que critica. Toda escisión binaria crea la tentación de limitarse a invertir sus términos, de elevar lo que ha sido desvalorizado y denigrar lo sobrevalorado. Evitar la tendencia a la inversión no es fácil, sobre todo en vista de la división existente, en la cual la mujer es definida culturalmente como lo que no es el varón. Para desafiar la escisión sexual que impregna nuestra vida psíquica, cultural y social es necesario criticar no sólo la idealización del lado masculino, sino también la valorización reactiva de la feminidad. Es preciso no tomar partido, sino mantener el foco en la estructura dualista en sí.

Es mucho lo que está en juego. Una perspectiva más profunda de esta cuestión es particularmente importante para el pensamiento feminista de hoy, porque una tendencia principal del feminismo ha construido el problema de la dominación como el drama de la vulnerabilidad femenina victimizada por la agresión masculina. Incluso los pensadores feministas más perspicaces a menudo retroceden ante el análisis de la sumisión, por miedo a que, al admitir la participación de la mujer en la relación de dominio, la responsabilidad pase de los hombres a las mujeres, y la victoria moral de las mujeres, a los hombres. Más en general, ésta ha sido una debilidad de la política radical: idealizar a los oprimidos, como si la política y la cultura de éstos nunca hubieran sido alcanzadas por el sistema de dominación, como si las personas no participaran en su propia sumisión. Reducir la dominación a una relación simple de agente y paciente equivale a reemplazar el análisis por la indignación moral. Además, esa simplificación reproduce la estructura de la polaridad de los géneros, bajo la apariencia de atacarla.

En este libro he tratado de construir y reenmarcar la teoría psicoanalítica, para contar de otro modo la historia freudiana de la dominación, preservando su complejidad y ambigüedad. Fue una conclusión de Freud la de que no podemos prescindir de la autoridad (internalizada como culpa), y que no podemos sino sufrir sus coaccio-

nes. Sin duda, nuestra situación histórica nos permite cuestionar fácilmente la forma masculina de la autoridad (como Freud no lo hizo), pero esto, en sí mismo, no resuelve inmediatamente el problema de la destructividad o la sumisión. Sólo pone en marcha un nuevo enfoque para captar la tensión entre el deseo de ser libre y el deseo de no serlo. Me parece que para perseverar en este enfoque es necesario que la teoría tenga algo de la cualidad que Keats le exigía a la poesía: una capacidad negativa. El equivalente teórico de esa actitud para enfrentar el misterio y la incertidumbre "sin ningún esfuerzo irritado por alcanzar los hechos y la razón" sería el empeño en comprender las contradicciones entre los hechos y la razón sin ningún esfuerzo irritado que persiga un aspecto a expensas del otro.

Como he dicho en otro lugar, una teoría o una política que no pueda encarar la contradicción, que niegue lo irracional, que intente desinfectar la vida humana de sus componentes de erotismo y fantasía, no puede visualizar un fin auténtico de la dominación, sino sólo dejar libre el campo para ella.

1. EL PRIMER VÍNCULO

Después de Freud, el psicoanálisis ha cambiado de foco, apuntando a fases cada vez más tempranas del desarrollo de la niñez y la infancia. Esta reorientación ha tenido muchas repercusiones: otorgó a la díada madre-hijo una importancia en el desarrollo psíquico que rivaliza con el triángulo edípico y, en consecuencia, ha estimulado una nueva construcción teórica del desarrollo individual. Puede realmente afirmarse que este pasaje de lo edípico a lo preedípico (del padre a la madre) ha modificado todo el marco del pensamiento psicoanalítico. Antes la psique era concebida como un campo de fuerzas, de pulsiones y defensas; ahora se ha convertido en el drama interior del yo y los objetos (así llama el psicoanálisis a las representaciones mentales de los otros). Inevitablemente, el foco en el yo y sus relaciones objetales internas condujo a un interés acrecentado en la idea del sí-mismo, y más en general, en la relación entre el sí-mismo y la madre. Los últimos veinte años han presenciado el florecimiento de teorías psicoanalíticas sobre el primer desarrollo del sí-mismo en la relación con el otro.[*1] En este capítulo mostraré de qué modo la dominación se origina en una transformación de la relación entre el sí-mismo y el otro. En pocas palabras, la dominación y la sumisión resúltan de una ruptura de la tensión

necesaria entre la autoafirmación y el mutuo reconocimiento, una tensión que permite que el sí-mismo y el otro se encuentren como iguales soberanos.

La afirmación y el reconocimiento constituyen los polos de un delicado equilibrio. Este equilibrio forma parte de lo que se denomina "diferenciación": el desarrollo del individuo como un sí-mismo consciente de que es distinto de los otros. Pero este equilibrio, y con él la diferenciación del sí-mismo y el otro, es difícil de mantener.*2 En particular, la necesidad de reconocimiento genera una paradoja. El reconocimiento es la respuesta del otro que hace significativos los sentimientos, las intenciones y las acciones del sí-mismo. Permite que el sí-mismo realice su agencia y autoría de un modo tangible. Pero este reconocimiento sólo puede provenir de un otro al que nosotros, a la vez, reconocemos como persona por derecho propio. Esta lucha por ser reconocido por un otro, y de tal modo confirmarnos, constituye el núcleo de las relaciones de dominación, según lo ha demostrado Hegel. Pero lo que Hegel formuló en el nivel de la abstracción filosófica puede también discutirse en los términos de lo que ahora sabemos sobre el desarrollo psicológico del infante. En este capítulo seguiremos el curso del reconocimiento en los primeros encuentros del sí-mismo con el otro o los otros cuidadores, y veremos que la incapacidad para sostener la paradoja de esa interacción puede convertir (y a menudo convierte) en dominación y sumisión el intercambio de reconocimientos.

EL COMIENZO DEL RECONOCIMIENTO

Mientras acuna a su niña recién nacida y la mira a los ojos, la madre primeriza dice: "Creo que me conoce. Me conoces, ¿no es cierto? Sí, me conoces". Le canta a su bebé con esa voz suave, de tono alto, repetitiva (el lenguaje "infantilizado" que los científicos confirman que es

el "habla de bebé" universal), y le atribuye un conocimiento que va más allá del común. Para el observador escéptico, quizá se trate sólo de una proyección. Para la madre, ese momento de paz después de comer (que a menudo sucede a una tormenta de llantos y convulsiones corporales, al esfuerzo un tanto torpe de conectar la boca del bebé con el pezón, a la relajación gradual cuando el niño comienza a mamar y la leche fluye, y finalmente a la mirada alerta, atenta pero enigmática de la criatura) es por cierto un momento de reconocimiento. La madre dice: "Eh, extraña, ¿eres tú realmente la que yo llevé dentro de mí? ¿Me conoces?". Ella, a diferencia del observador, no se sorprendería al enterarse de que experimentos rigurosos demuestran que el bebé puede ya distinguirla de otras personas, que los recién nacidos ya prefieren ver, oír y oler a sus madres.*[3]

La madre que se sienta reconocida por su bebé no está simplemente proyectando en él sus propios sentimientos (lo que seguramente hace). Está también vinculando el pasado del bebé dentro de ella con su futuro fuera de ella, como persona separada.[1] El bebé es un extraño para ella, no está aún seguro de quién es, aunque por cierto ya es alguien, una persona única con su propio destino.[2] Aunque el bebé depende totalmente de la madre –y

1. Aunque he empleado la expresión "llevé dentro de mí" y me refiero a la investigación sobre parejas de madre e infante en las cuales este último era el vástago biológico de la mujer, esto no significa que la experiencia sea radicalmente distinta en casos de adopción. Las madres adoptivas, lo mismo que las biológicas, tienen a su bebé en sus mentes antes del nacimiento, y se identifican con sus propias madres, que las han llevado a ellas. Aquí me refiero a ese sostén mental, y al pasaje a una relación con un bebé real, externo.

2. Al hablar de "el infante", "el bebé", "el niño", utilizaremos el género gramatical masculino por razones de concordancia sintáctica, aun cuando en general nos referimos a ambos sexos, como surge del contexto. Por otro lado, lo que digo de la madre se aplica muchas veces al adulto significativo, que también podría ser el padre o cualquiera otro cuidador bien conocido por el niño. Pero puesto que es pertinente para mi argu-

no sólo de ella, sino quizás igualmente del padre u otras personas–, ni por un momento esa mujer duda de que la criatura gravita con su propio sí-mismo, con su personalidad única, en la vida común. Y ella ya agradece la cooperación y actividad del bebé, su disposición a dejarse calmar, su aceptación de la frustración, su devoción a la leche, su mirarla a la cara. Más tarde, cuando ese ser puede demostrar aún más claramente que en efecto la conoce y la prefiere a todos los otros, ella aceptará esa vislumbre de reconocimiento como un signo de la mutualidad que persiste a pesar de la tremenda desigualdad de la relación progenitor-hijo. Pero quizá nunca sentirá con más fuerza que en esos primeros días de la vida de su niño la intensa mezcla de las sensaciones de que él forma parte de ella, que le es totalmente familiar y sin embargo por completo nuevo, desconocido y otro.

Quizás a la madre le resulte difícil aceptar esta paradoja, el hecho de que ese bebé proviene de ella, y sin embargo le es tan desconocido. Quizá la frustre que su niño no pueda decirle quién es, lo que sabe o no sabe. Por cierto, una madre nueva tiene una gama compleja de sentimientos, muchos de los cuales son descartados o totalmente negados por la sentimentalidad común que rodea a la maternidad. Quizá se sienta aburrida, insegura acerca de lo que debe hacer para calmar o agradar al bebé, agotada, ansiosa por sí misma y por la criatura, irritada porque el bebé le exige tanto, desalentada por la falta de gratitud o respuestas visibles, impaciente porque el bebé se comunique, temerosa de que no sea normal, de que siga siendo así para siempre.

No obstante, a pesar de tales dudas y dificultades, la mayoría de las madres primerizas son capaces de mantener una conexión poderosa con el recién nacido. Naturalmente, parte de la capacidad para el quehacer maternal

---

mentación el hecho de que en nuestra cultura el cuidador principal es (o se supone que es) "la madre", esta ambigüedad tendrá que subsistir.

refleja la crianza que la mujer recibió de sus propios padres, y el sostén que obtiene de los otros adultos. Pero lo que la mantiene de instante en instante es la relación que está constituyendo con su infante, la gratificación que experimenta cuando el bebé le responde, con esa intensidad sin cultivar.*[4] En esta temprana interacción, la madre ya puede identificar los primeros signos de reconocimiento mutuo: "Te reconozco *a ti* como mi bebé que me reconoce *a mí*".

Experimentar el reconocimiento del modo más completo y gozoso supone la paradoja de que "tú", que eres "mío", eres también diferente, nuevo, y estás fuera de mí. Incluye entonces la sensación de pérdida debida a que tú no estás ya dentro de mí, a que ya no eres simplemente mi fantasía de ti, a que ya no somos física y psíquicamente sólo uno y a que yo ya no puedo cuidarte con el simple acto de cuidarme a mí misma. Quizá me resulte preferible excluir de mi conciencia este lado de la realidad, declarando, por ejemplo, que eres el bebé más maravilloso que ha existido, muy superior a todos los otros, de modo que eres el niño de mis sueños, y cuidarte es tan fácil como cuidar de mí misma y satisfacer mis más profundos deseos de gloria. Ésta es una tentación a la que muchas madres sucumben en alguna medida.

No obstante, el proceso de reconocimiento, descrito aquí a través de la experiencia de la madre reciente, siempre incluye esa mezcla paradójica de alteridad y unidad: tú me perteneces, pero no eres (ya no eres) parte de mí. El gozo que me da tu existencia debe incluir tanto mi conexión contigo como tu existencia independiente: reconozco que eres real.

LA INTERSUBJETIVIDAD

El reconocimiento es tan central en la experiencia humana que a menudo pasa inadvertido; más bien, se

nos aparece con tantos disfraces que pocas veces se lo capta como un "concepto cúpula". Tiene algunos cuasi sinónimos: reconocer es afirmar, validar, conocer, aceptar, comprender, empatizar, tolerar, apreciar, ver, identificarse con, encontrar familiar ... amar. Incluso las exposiciones sobrias de la investigación sobre la infancia, que detallan el intercambio entre el infante y el cuidador, están llenas del lenguaje del reconocimiento. Lo que yo llamo "reconocimiento mutuo" incluye experiencias descritas comúnmente en la investigación sobre la interacción madre-infante: sintonía o entonamiento emocional, influencia mutua, mutualidad afectiva, estados de ánimo compartidos. Me parece que la idea del reconocimiento mutuo es una categoría cada vez más esencial para abordar la experiencia temprana. Más investigaciones revelan que el infante es un participante activo que contribuye a dar forma a las respuestas de su ambiente, y que "crea" sus propios objetos. Gracias a su foco en la interacción, la investigación sobre la infancia ha ampliado gradualmente el ángulo de observación de la psicología, para incluir al infante *y* la madre, la presencia simultánea de dos sujetos vivos.*[5]

Quizás esto parezca obvio, pero tradicionalmente el psicoanálisis ha expuesto teorías de la infancia que postulan un intercambio mucho menos activo entre la madre y la criatura. Hasta hace muy poco tiempo, la mayoría de los exámenes psicoanalíticos de la infancia, el desarrollo temprano del yo y el quehacer materno inicial pintaban al infante como una criatura pasiva, retraída, incluso "autista". Esta concepción seguía a Freud, para quien el yo, en su relación inicial con el mundo exterior, era hostil y rechazaba su intromisión. En la reconstrucción freudiana, la primera relación (es decir la relación con la madre) se basaba en una pulsión oral: una dependencia fisiológica, una necesidad no específica de que alguien redujera la tensión, proporcionando satisfacción. El cuidador sólo aparecía como objeto de la necesidad del bebé, y no como

una persona específica con una existencia independiente. En otras palabras, la relación del bebé con el mundo sólo recibía su forma de la necesidad de comida y bienestar tal como los representaba el pecho; no incluía nada de la curiosidad y responsividad a la visión y el sonido, el rostro y la voz, que son incipientemente sociales.*[6] Estos elementos de la vida psíquica que exigen un otro vivo y responsivo tenían poco lugar en el pensamiento psicoanalítico.

Gran parte del impulso del cambio provino de la investigación basada en modelos no-psicoanalíticos del desarrollo. La psicología evolutiva de Piaget, que veía al infante como un buscador activo de estímulos, que construye su ambiente con acción e interacción, finalmente generó una ola de investigaciones y teorías que cuestionaron la concepción psicoanalítica de la pasividad infantil.*[7] Igualmente importante fue la influencia de la investigación etológica que estudió a infantes humanos y cachorros animales en sus ambientes naturales, y de tal modo identificó la evolución del apego, la conexión social con los otros (especialmente con la madre) que hemos estado describiendo.*[8] A partir de su conocimiento de la madre y de la preferencia por ella, el infante procede a constituir una relación con su progenitora que envuelve una amplia gama de actividades y emociones, muchas de las cuales son independientes de la alimentación y el cuidado.

Basando en gran medida su trabajo sobre la observación de infantes, los "teóricos del apego" o "vínculo afectivo" (de modo destacado el psicoanalista británico John Bowlby) sostuvieron que la sociabilidad era un fenómeno primario, y no ya secundario. A fines de la década de 1950, Bowlby cuestionó explícitamente la anterior concepción psicoanalítica, según la cual el infante se ligaba con la madre sólo en los términos de la investidura oral. Bowlby produjo una amplia investigación de la que surgía que la separación respecto de los padres y la falta de

contacto con otros adultos socavaba de modo catastrófico el desarrollo emocional y social del infante.*[9] La estimulación social, la calidez y el intercambio afectivo eran a su juicio indispensables para el crecimiento humano desde el principio de la vida. La investigación sobre infantes insertados con seguridad en una relación confirmó que el apego a personas específicas (no sólo a las madres, sino también a padres, hermanos y cuidadores) era un hito crucial del segundo semestre de la vida.*[10] La obra de Bowlby coincidió con una influyente línea del psicoanálisis británico denominada "teoría de las relaciones objetales", que pone un nuevo énfasis en la relación temprana del niño con los otros. Juntos, estos estudiosos ofrecieron al psicoanálisis un nuevo cimiento: el supuesto de que somos seres fundamentalmente sociales.*[11]

La idea de que la capacidad y el deseo del infante de relacionarse con el mundo están presentes, de modo incipiente, desde el nacimiento, y se desarrollan continuamente, tiene consecuencias importantes. Es obvio que exige una revisión de la concepción freudiana original del sujeto humano como un sistema de energía monádico, en favor de un sí-mismo que es activo y necesita de otros sí-mismos. Pero también cuestiona la concepción de la primera infancia dominante en el paradigma psicoanalítico norteamericano, la "psicología del yo". La más importante teoría del desarrollo infantil de la psicología del yo, formulada por la analista y observadora de niños Margaret Mahler a fines de la década de 1960, describe la separación e individuación graduales del niño respecto de una unidad simbiótica inicial con la madre.*[12] El problema de esta formulación es que contiene el supuesto implícito de que *nos desprendemos* de relaciones, en lugar de volvernos más activos y soberanos *dentro* de ellas, de que empezamos en un estado de unidad dual y terminamos en un estado de unidad singular.

No obstante, la obra de Mahler sobre la separación-individuación fue un hito en la teoría del sí-mismo. Ofre-

ció una genealogía de la angustia y el conflicto asociados con la adquisición de independencia, y de tal modo cambió profundamente el foco de la práctica clínica y también de la teoría psicoanalítica. La teoría de la separación-individuación impulsó el pensamiento psicoanalítico hacia el enfoque de relaciones objetales; también formuló de modo más concreto la interacción real entre madre e hijo, admitiendo la importancia de la dinámica interpersonal sin negar la realidad inconsciente interna. En la teoría de la separación-individuación, casi se impone la relación entre el sí-mismo y el otro. Sin embargo, su construcción teórica de la primera infancia reitera la antigua concepción del bebé que nunca levanta la vista del pecho. Este bebé, que "rompe el cascarón" como un pájaro para salir del huevo de la simbiosis, es a continuación llevado al mundo por los oficios de su madre, así como Freud pensaba que el yo adquiría ser por la presión del mundo externo.*13

De modo que se produjo un desafío radical al paradigma psicoanalítico norteamericano de la infancia, así como a la concepción freudiana clásica, cuando el psicoanalista e investigador de la infancia Daniel Stern sostuvo en la década de 1980 que el infante nunca se encuentra totalmente indiferenciado de la madre (nunca es totalmente simbiótico con ella), sino que está preparado desde el principio para interesarse en el mundo de los otros y diferenciarse de él.*14 En cuanto aceptamos la idea de que los infantes no comienzan la vida como parte de una unidad indiferenciada, lo que se plantea no es cómo nos separamos de esa unidad, sino cómo reconocemos a los otros y nos conectamos con ellos; no se trata de cómo nos libramos del otro, sino de cómo participamos activamente y nos hacemos conocer en las relaciones con él.

Esta concepción del sí-mismo surgió no sólo de la observación de infantes, sino también en los consultorios donde los psicoanalistas empezaban a discernir el llanto infantil en la voz adulta. La angustia desesperada de

quienes se sienten muertos y vacíos, incapaces de conectarse consigo mismos o con los otros, llevó a plantear la pregunta de qué es lo que hace que una persona se sienta auténtica, cuestión que también condujo al infante. En las palabras del psicoanalista británico D. W. Winnicott, se trata de qué tipo de relación "le permite al infante empezar a existir, construir un yo personal, dominar los instintos y sufrir todas las dificultades inherentes a la vida".*[15] Este interrogante motivó la "vuelta atrás" del interés psicoanalítico: lo apartó de la neurosis, los conflictos edípicos y la represión sexual, para dirigirlo hacia los conflictos preedípicos del yo, las perturbaciones en el sentido del sí-mismo y el sentimiento agudo de soledad y vacío. Lo que los psicoanalistas empezaron a considerar era cómo se consolidaba o quebraba el sentido del sí-mismo. El foco ya no estaba en el deseo gratificado o reprimido, sino en el sí-mismo afectado por el rechazo o la realización de ese deseo por parte del otro. Cada rechazo o realización podía hacer que el niño se sintiera confirmado o bien frustrado en su sentido de agencia y autoestima. La cuestión de la actitud del sí mismo respecto de él mismo (autoamor, autocohesión, autoestima) generó la preocupación psicoanalítica por el narcisismo como cuestión clínica y teórica. En la década de 1970, Heinz Kohut fundó una nueva dirección en el psicoanálisis norteamericano, denominada psicología del sí-mismo, o psicología del *self*, que reinterpretó el desarrollo psíquico en los términos de la necesidad del sí-mismo de encontrar cohesión y verse reflejado en el otro.*[16]

Del estudio del sí-mismo que sufre la falta de reconocimiento, así como de la nueva percepción del infante activo y social, capaz de responder a los otros y diferenciarlos, surge lo que yo llamo la "concepción intersubjetiva".[3] La concepción intersubjetiva sostiene que el indivi-

3. El concepto de intersubjetividad tiene su origen en la teoría social de Jürgen Habermas (1970), quien empleó la expresión "inter-

duo crece en las relaciones con otros sujetos, y a través de ellas. Lo que es más importante, esta perspectiva observa que el otro con el que el sí-mismo se encuentra es también un sí-mismo, un sujeto por derecho propio. Se supone que necesitamos y podemos reconocer a ese otro sujeto como distinto y no obstante semejante, como un otro capaz de compartir una experiencia mental análoga. De modo que la idea de la intersubjetividad reorienta la concepción del mundo psíquico desde las relaciones de un sujeto con su objeto hacia un sujeto que se encuentra con otro sujeto.

La concepción intersubjetiva, a diferencia de la intrapsíquica, se refiere a lo que sucede en el campo del sí-mismo y el otro. Mientras la perspectiva intrapsíquica concibe a la persona como una unidad discreta con una estructura interna compleja, la teoría intersubjetiva describe las capacidades que emergen en la interacción entre el sí-mismo y los otros. Esta teoría intersubjetiva, incluso cuando se ocupa del sí-mismo solo, ve su soledad como un punto del espectro total de las relaciones, y no como el "estado natural", original, del individuo. El área crucial que descubrimos con la teoría intrapsíquica es el inconsciente; el elemento crucial que exploramos con la

---

subjetividad de la comprensión mutua" para designar una capacidad individual y un dominio social. He tomado el concepto como punto de partida teórico en la crítica a la concepción exclusivamente intrapsíquica del individuo en el psicoanálisis. El término fue por primera vez llevado desde la teoría de Habermas a la teoría del infante por Colin Travarthen, quien documentó "un período de intersubjetividad primaria, en el que compatir intenciones con otros se convierte en una actividad psicológica efectiva". Más recientemente, Daniel Stern ha bosquejado el desarrollo psicológico de la intersubjetividad en la infancia, identificando el relacionamiento intersubjetivo como un punto crucial del desarrollo del sí-mismo, en el que el infante es capaz de compartir las experiencias subjetivas (especialmente las emocionales). Como la intersubjetividad es tanto una capacidad como un punto de partida teórico, reservaré para la capacidad la palabra "reconocimiento", e "intersubjetividad" para el concepto.*[17]

teoría intersubjetiva es la representación del sí-mismo y el otro como seres distintos pero interrelacionados.

Mi idea es que la teoría intrapsíquica y la teoría intersubjetiva no deben considerarse opuestas (como se las ve por lo general), sino como modos complementarios de comprender la psique.*[18] Reconocer el sí-mismo intersubjetivo no significa negar la importancia de lo intrapsíquico: el mundo interno de la fantasía, el deseo, la angustia y la defensa; de los símbolos e imágenes corporales cuyas conexiones desafían las reglas ordinarias de la lógica y el lenguaje. En el mundo interno, el sujeto incorpora y expulsa, se identifica con el otro y lo repudia, no como un ser real, sino como un objeto mental. Freud descubrió estos procesos, que constituyen el inconsciente dinámico, en gran medida tamizando las relaciones reales con los otros y concentrándose en la mente individual.*[19] Pero lo que yo propongo no es invertir la opción de Freud por el mundo interno y escoger el mundo externo, sino captar ambas realidades.[4] Sin el concepto intrapsíquico del inconsciente, la teoría intersubjetiva se vuelve unidimensional, pues sólo contra el fondo del espacio privado de la mente se puede destacar en relieve el otro *real*.

A mi juicio, el concepto que unifica las teorías intersubjetivas del desarrollo del sí-mismo es la necesidad de reconocimiento. Una persona llega a sentir "Yo soy el hacedor que hace, yo soy el autor de mis actos" por estar con otra persona que reconoce sus actos, sus sentimientos, sus intenciones, su existencia, su independencia. El

4. Lamentablemente, proponer un esquema que sintetice los dos enfoques está más allá del alcance de esta discusión. El problema consiste en que cada uno de ellos se concentra en aspectos diferentes de la experiencia psíquica, demasiado interdependientes como para que se los pueda separar. Yo subrayo más la intersubjetividad que la teoría intrapsíquica porque esta última está mejor desarrollada y por lo general prevalece sobre la primera, pero no porque piense que una deba excluir a la otra.

reconocimiento es la respuesta esencial, la compañía constante de la afirmación. El sujeto declara "Yo soy, yo hago", y aguarda, como respuesta, "Tú eres, tú has hecho". De modo que el reconocimiento es reflejo; no sólo incluye la respuesta confirmatoria del otro, sino también el modo como nos encontramos en esa respuesta. Nos reconocemos a nosotros mismos en el otro, e incluso nos reconocemos en cosas inanimadas: en el bebé, la capacidad para reconocer lo que ha visto antes, como dice Stern, "afirma al sí-mismo tanto como al mundo", reforzando el sentido de agencia efectiva: "¡Mi representación mental da resultado!"*[20]

Los psicólogos hablan de responsividad contingente, refiriéndose al placer que obtiene el bebé con lo que responde directamente a sus propios actos, como el móvil que se mueve cuando él tira de la cuerda atada a su muñeca, o las campanillas que suenan cuando él patea. Las respuestas contingentes confirman la actividad y efectividad de la criatura, y en ello reside el placer: al bebé lo absorbe más producir efectos (¡patear da resultado!) que la visión o el sonido particulares de la cosa.*[21] Y pronto el placer deriva tanto del efecto sobre el objeto como de la reacción del otro sujeto que aplaude. El bebé de nueve meses ya busca en el rostro de la madre el deleite compartido por un sonido. El niño de dos años dice "¡Lo hice!", mostrando la clavija que ha martillado y aguardando la afirmación de que aprendió algo nuevo, de que ejerció su agencia.

Desde luego, no todas las acciones se emprenden en relación directa con un otro que reconoce. La niña que corre colina abajo experimenta el placer de su cuerpo en movimiento. Simplemente, es consciente de sí misma y de su propia acción, y está absorbida en ella misma y en el momento. Esta experiencia, como el juego con objetos, puede basarse tanto en el placer del dominio como en la autoexpresión. Pero sabemos que ese placer por la propia afirmación requiere un contexto social sostenedor y

está asociado a él. Sabemos que cuando se rompe la matriz sí-mismo/otro, cuando queda bloqueado el intercambio dador de vida con los otros, resulta un deterioro grave del sentido de dominio y de la capacidad para el placer. El niño de diez meses quizá vacile en gatear y explorar los nuevos juguetes que ve en un rincón si siente que la madre retirará su atención cuando él no esté absorto en ella, o si la mirada dubitativa de la mujer le sugiere que no está del todo bien que se aleje.*[22] A medida que la vida evoluciona, la afirmación y el reconocimiento pasan a ser los movimientos vitales en el diálogo entre el sí-mismo y el otro.

El reconocimiento no es una secuencia de hechos, como las fases de la maduración y el desarrollo, sino un elemento constante a través de todos los hechos y fases. Se lo podría comparar con el factor esencial de la fotosíntesis, la luz del sol, que proporciona la energía necesaria para la constante transformación de sustancias por parte de la planta. Incluye las diversas respuestas y actividades de la madre que se dan por sentadas como trasfondo en todas las discusiones sobre el desarrollo: empezando por la capacidad materna para identificar y responder a las necesidades físicas del infante, para "conocerlo" y saber cuándo quiere dormir, comer, jugar solo o jugar con ella. Por cierto, al cabo de unos pocos meses después del nacimiento, este llamado trasfondo se convierte en el primer plano, la razón de ser, el significado y la meta del estar con los otros. Cuando rastreamos el desarrollo del infante, vemos que el reconocimiento se vuelve cada vez más un fin en sí-mismo: primero un logro de armonía, y después una palestra de conflictos entre el sí-mismo y el otro.

Pero la necesidad de reconocimiento *mutuo*, la necesidad de reconocer al otro y ser reconocido por él, es lo que han pasado por alto muchas teorías del sí-mismo. Esta idea del reconocimiento mutuo es crucial para la visión intersubjetiva; implica que en realidad tenemos ne-

cesidad de reconocer al otro como una persona separada, semejante a nosotros pero distinta. Esto significa que el niño tiene la necesidad de ver también a la madre como un sujeto independiente, y no simplemente como el "mundo externo" o un aditamento de su yo.

Debe reconocerse que sólo hemos empezado a pensar en la madre como un sujeto por derecho propio, sobre todo gracias al feminismo contemporáneo, que nos ha hecho tomar conciencia de los resultados desastrosos para las mujeres de ser reducidas a una mera extensión de una criatura de dos meses.*[23] La psicología en general y el psicoanálisis en particular comparten muy a menudo esta visión distorsionada de la madre, muy profundamente enquistada en la cultura global.*[24] Ninguna teoría psicológica ha articulado adecuadamente la existencia independiente de la madre. Incluso las descripciones de la relación madre-infante que sí tienen en cuenta la responsividad parental vuelven siempre a una idea de la madre como vehículo de crecimiento para el bebé, como un objeto de las necesidades del bebé.*[25] La madre es el primer objeto de apego del bebé, y, más tarde, el objeto del deseo. Ella es proveedora, interlocutora, cuidadora, reforzadora contingente, otro significativo, comprende con empatía, refleja. Es también una presencia segura, punto de referencia para alejarse; establece límites, frustra de modo óptimo, es una alteridad exterior perturbadoramente real. Es la realidad externa, pero pocas veces se la considera como otro sujeto con un propósito independiente de la existencia del niño. Muy a menudo, inducidas por la imagen del quehacer materno que encuentran en la literatura sobre la crianza y por las condiciones reales de la vida con el bebé, las propias madres se sienten limitadas de ese modo. Pero la madre real no es sencillamente un objeto de las demandas de su hijo; es, en realidad, otro sujeto, cuyo centro independiente debe estar fuera del bebé para asegurarle el reconocimiento que él busca.*[26]

Ésta no es una empresa simple. Con frecuencia se supone que una madre le podrá dar a su hijo fe para abordar el mundo, aunque ella misma ya no pueda demostrarla. Y aunque por lo común las madres aspiran a más cosas para sus hijos que para sí mismas, este recurso tiene límites: una madre demasiado deprimida por su propio aislamiento no puede entusiasmarse cuando la hija aprende a caminar o hablar; una madre que teme a la gente no puede estar tranquila cuando su hijo se vincula con otros niños; una madre que sofoca sus propios anhelos, ambiciones y frustraciones no puede entrar en sintonía empática con las alegrías y los fracasos de su hijita. El reconocimiento que el niño busca es algo que la madre sólo puede dar gracias a su identidad independiente. De modo que la psicología del sí-mismo es engañosa cuando entiende el reconocimiento por la madre de los sentimientos y los logros del bebé como un reflejo especular materno. La madre no puede y no debe ser un espejo; no debe limitarse a reflejar lo que niño afirma; tiene que encarnar algo del no-yo; tiene que ser un otro independiente que responde de la manera diferente que es la suya.*[27] Por cierto, a medida que el niño va estableciendo su propio centro independiente de existencia, el reconocimiento que brinda la madre sólo será significativo en cuanto refleje la subjetividad de ella, igualmente separada.

En este sentido, a pesar de la desigualdad que existe entre el niño y la madre, el reconocimiento debe ser mutuo y permitir la afirmación de cada sí-mismo. Subrayo por lo tanto que el reconocimiento mutuo, que incluye la capacidad del niño para reconocer a la madre como una persona por derecho propio, es una meta evolutiva tan importante como la separación. De esto surge la necesidad de una teoría que comprenda cómo se despliega la capacidad para la mutualidad, una teoría basada en la premisa de que, desde el principio, hay siempre (por lo menos) dos sujetos.

Hasta ahora he tratado de transmitir la idea de que la diferenciación requiere, idealmente, la reciprocidad del sí-mismo y el otro, el equilibrio de la afirmación y el reconocimiento. Si bien esto puede parecer obvio, no ha sido fácil conceptualizar el desarrollo psicológico en términos de mutualidad. La mayoría de las teorías del desarrollo han subrayado la meta de la autonomía, más que el relacionamiento con los otros, dejando inexplorado el territorio en el cual los sujetos se encuentran. Sin duda, resulta difícil ubicar la dimensión intersubjetiva a través de la lente de esas teorías. Consideremos con más atención el paradigma psicoanalítico dominante, la psicología del yo, y su expresión más importante, la teoría de la separación-individuación de Mahler, para ver la diferencia que determina la intersubjetividad.

Se recordará que la teoría de Mahler conceptualizó una trayectoria de una sola línea que lleva del estado de unidad al estado de separación, y no un equilibrio de dos, continuo, dinámico, en evolución.[*28] Moviéndose a lo largo de esa trayectoria unilineal, se presume que el sujeto se zafa de la unidad original, el narcisismo primario, en la que empieza su vida. Aunque Mahler reconoce que el niño va llegando a una apreciación más completa de la independencia del otro, esta autora subraya el modo como el sí-mismo se separa, como el bebé llega a sentirse no-uno con la madre. Vistas de este modo, la relación es el fondo y la separación es la figura;[*29] el reconocimiento aparece como un trasfondo indistinto, y la actividad del individuo impulsa a salir de él. Esto les ha parecido verosímil a tantas personas por muchas razones, pero sobre todo debido a que nuestra cultura atribuye un alto valor al individualismo. Y, desde luego, se corresponde con nuestro sentimiento subjetivo de ser "el centro de nuestro propio universo" y a nuestra lucha por reforzar la intensidad de ese sentimiento.

Resulta interesante que cuando logramos ese estado realzado de autoconciencia, lo hacemos a menudo en un contexto de percatación agudizada de los otros, de su singularidad y su existencia independiente. La relación recíproca entre el sí-mismo y el otro puede compararse con la ilusión óptica en la cual la figura y el fondo cambian constantemente su relación aunque los contornos siguen claramente delimitados, como los pájaros de Escher, que parecen volar en ambas direcciones. Lo que hace visualmente difíciles a los dibujos de este grabador corre paralelo a lo que hace conceptualmente difícil la idea de la reciprocidad entre el sí-mismo y el otro: el dibujo nos pide que miremos simultáneamente de dos modos, en oposición total con nuestra orientación secuencial habitual. Puesto que es más difícil pensar en términos de simultaneidad que en términos de secuencia, empezamos a conceptualizar el movimiento en los términos de una trayectoria en una dirección. Luego tenemos que tratar de corregir esta inexactitud, dando cuenta de lo que hemos visto, y volviendo a reunir las partes negras en un todo conceptual que abarque ambas direcciones. Aunque esto requiere una reconstrucción intelectual más bien laboriosa, la tensión paradójica entre uno y otro modo de ver se siente intuitivamente "correcta".

En los últimos quince años, la investigación sobre la infancia ha desarrollado un nuevo modelo de las experiencias tempranas de la intensidad y el intercambio emocionales, un modelo que subraya la reciprocidad como opuesta a la gratificación instintiva o a la separación. Ya a los tres o cuatro meses, el infante tiene capacidad para interactuar en un juego facial refinado cuyo principal motivo es el interés social. A esa edad, el bebé puede ya iniciar el juego. Puede suscitar la respuesta parental riendo y sonriendo; puede transformar un cambio de pañales en una sesión de juego. En este juego es crucial la reciprocidad que los dos sujetos pueden crear o subvertir.*[30] Es cierto que los patos que se mueven en el móvil

responden a los movimientos de los pies de la niña y de tal modo la "reconocen", proporcionándole la experiencia vital de la respuesta contingente que alienta un sentido de dominio y agencia, pero la respuesta de la madre es al mismo tiempo más sintonizada o entonada ("forma pareja" con el infante) y más impredecible que la de los patos. La niña disfruta de una dosis de alteridad. Si la madre no la arrulla con un ritmo constante, si varía su voz y sus gestos, mezclando la novedad con la repetición, la niña la mirará más tiempo a la cara y demostrará placer. La combinación de resonancia y diferencia que ofrece la madre puede abrir el camino a un reconocimiento que trasciende el dominio y la respuesta mecánica, a un reconocimiento que se basa en la *mutualidad*.

El análisis cuadro a cuadro de películas de madres y bebés interactuando revela la adaptación minuciosa de la respuesta facial y gestual de cada miembro de la pareja al otro: influencia mutua.*[31] La madre se dirige al bebé con la acción coordinada de su voz, rostro y manos. El infante responde con todo el cuerpo, alerta o moviéndose, con la boca abierta o una con gran sonrisa. A continuación quizás inicien una danza de interacción en la cual están tan sintonizados que se mueven al unísono.*[32] Esta temprana experiencia de unísono es probablemente la primera base emocional de los sentimientos ulteriores de unidad que caracterizan actividades grupales tales como la música o la danza. El entonamiento recíproco a los gestos del otro prefigura también el juego erótico adulto. La interacción lúdica como fuente del sentimiento de unidad puede ser tan primaria como la lactancia o el sostén. De modo que la gratificación fundamental de estar en sintonía con otra persona no puede enmarcarse (o no sólo puede enmarcarse) en términos de satisfacción instintiva, sino que supone también cooperación y reconocimiento.

El estudio de la interacción lúdica temprana revela asimismo que el principal medio que tiene el bebé para

regular sus propios sentimientos, su estado de ánimo interno, consiste en actuar sobre la exterioridad de su *partenaire*. Para poder sentirse mejor él mismo, el bebé tiene que poder hacer que el otro actúe en sintonía con los sentimientos de él. Como señala Stern, "lo que está en juego es vital. El infante requiere la experiencia integrativa [de que su acción] reestructura con éxito el mundo externo", de que lo que él hace cambia al otro. Puesto que esos actos están también cargados de emoción, de placer o dolor, actuar sobre el mundo significa poder cambiar al mismo tiempo los propios sentimientos "en la dirección deseada".*[33] En la situación de interacción, cuando la estimulación se vuelve demasiado intensa el infante regula su propia excitación apartando la cabeza. Si el *partenaire* interpreta correctamente este mensaje como un pedido de que se contenga, el bebé experimenta alivio de la tensión sin perder la conexión ni abandonar el intercambio. Puede controlar su propio nivel de excitación dirigiendo al otro. Puede entonces sentir que el mundo es responsivo y que él es eficaz. Si no tiene éxito, experimenta una pérdida simultánea de control interno y externo.

También observamos de qué modo se quiebra la regulación mutua y falla el entonamiento: cuando la criatura está cansada e irritable, cuando la madre está aburrida y deprimida o cuando el bebé no es responsivo y esto angustia a la madre. Entonces no sólo observaremos ausencia de juego, sino también una especie de antijuego en el cual la frustración de la búsqueda de reconocimiento resulta penosamente visible. La interacción sin éxito está a veces casi tan finamente sintonizada como la agradable. A cada esfuerzo del bebé por retirarse de la estimulación de la madre, apartando la mirada, dando vuelta la cabeza, tratando de alejar su cuerpo, la madre responde "persiguiéndolo".*[34] Es como si ella previera el repliegue del infante con una precisión de milésimas de segundo y tuviera que interpretar ese pedido de espacio como una

frustración de sus propios esfuerzos por ser reconocida. Así como la respuesta positiva del bebé puede hacer que la madre se sienta afirmada en su ser, la no responsividad del bebé puede generar una terrible destrucción de su confianza en sí misma como madre. La madre que se presenta, se asoma, se mueve y le grita "mírame" a su bebé no responsivo crea un ciclo negativo de reconocimiento con su propia desesperación por no ser reconocida. En ésta, que es la más temprana de las interacciones sociales, vemos de qué modo la búsqueda de reconocimiento puede convertirse en una lucha de poder: de qué modo la afirmación se convierte en agresión.

Si tomamos como modelo esta interacción no exitosa, podemos ver de qué modo se descarría el fino equilibrio del reconocimiento mutuo. El niño pierde la oportunidad de sentirse unido y sintonizado, así como la de apreciar (conocer) a la madre. Nunca puede participar o desprenderse totalmente de ese tipo de interacción viscosa y frustrante. No son posibles el estado de separación y el estado de unión. Incluso mientras se repliega tiene que observar cuidadosamente las acciones de la madre para poder alejarse de ella: ni siquiera retirarse es sencillo.*[35] El niño no puede perder de vista al otro, aunque nunca lo ve claramente; la madre no le cierra la puerta ni le permite entrar. En el equilibrio ideal, una persona puede estar totalmente absorta en sí misma o ser por completo receptiva al otro, puede estar sola o en compañía. En un ciclo negativo de reconocimiento, se siente que la soledad sólo es posible obliterando al otro inclusivo, y que la sintonía sólo es posible rindiéndose al otro.

Mientras que el fracaso de la mutualidad temprana parece promover la formación prematura del límite defensivo entre lo interno y lo externo, la experiencia positiva de la sintonía le permite al individuo mantener una frontera más permeable y entrar con más facilidad en estados en los que hay una suspensión momentánea de los límites sentidos entre lo interno y lo externo. La ca-

pacidad para entrar en estados en los que se concilian las sensaciones de ser distinto y estar unido subyace en la más intensa experiencia de la vida erótica adulta. En la unión erótica podemos experimentar esa forma de reconocimiento mutuo en la cual ambos *partenaires* se pierden cada uno en el otro sin pérdida del sí-mismo; pierden la autoconciencia sin perder la conciencia. De modo que las experiencias tempranas de reconocimiento mutuo ya prefiguran la dinámica de la vida erótica.

Esta descripción del cimiento intersubjetivo de la vida erótica ofrece una perspectiva diferente de la que surge de la construcción freudiana de las fases psicosexuales, puesto que subraya la tensión *entre los individuos interactuantes* y no la tensión *dentro del individuo*. Pero, como ya he dicho, estas perspectivas rivales no me parecen tan excluyentes como simplemente relacionadas con distintas cuestiones. El mundo psíquico interno de las representaciones objetales (la vida intrapsíquica que le interesa al psicoanálisis clásico) no existe aún a los cuatro meses; por cierto, aguarda el desarrollo de la capacidad para simbolizar en el segundo año de vida. La distinción entre lo interior y lo exterior está sólo comenzando a desarrollarse; la regulación interna y externa aún se superponen. Esto no significa que el infante sea incapaz de diferenciar el sí-mismo y el otro en una práctica real, o de representárselo mentalmente. Significa que el infante se representa el sí-mismo y el otro de modo concreto, y no con la mediación de los símbolos que más tarde caracterizan la representación mental.*[36]

La organización mental del sí-mismo y el otro –teoriza Stern– entra en una nueva fase cuando el infante empieza a tomar conciencia de la existencia de "otras mentes". Si bien el infante de cuatro meses puede participar en una interacción social completa, no lo hace con autoconciencia. Pero entre los siete y los nueve meses da un gran salto y descubre que mentes diferentes pueden compartir los mismos sentimientos o intenciones. En es-

te punto Stern habla de la *intersubjetividad* propiamente dicha, para designar el momento en que sabemos que existen otros que sienten y piensan como nosotros. A mi juicio, sin embargo, el desarrollo intersubjetivo se entiende mejor como un espectro, en el cual este momento constituye un punto decisivo: el del reconocimiento más consciente del otro como semejante y distinto, por parte del infante.*[37]

Ahora bien, cuando el infante trata con excitación de alcanzar un juguete, mira a la madre para ver si ella comparte su entusiasmo; entiende el significado cuando ella grita "¡Bien!". La madre demuestra que está sintiendo lo mismo, no imitando el gesto del infante (él mueve la matraca), sino acompañando su nivel de intensidad de un modo diferente (ella grita). Esta traducción a una forma distinta de expresión demuestra la congruencia de las experiencias *interiores* con más claridad que la imitación conductual simple.*[38] Técnicamente, la madre no experimenta el mismo sentimiento que su niño: no la entusiasma la matraca en sí, sino la excitación de él, y quiere comunicar ese hecho. Cuando la madre juega con el niño a esconderse y aparecer de pronto (un juego basado en la atención entre la expectativa y la sorpresa compartida), ella obtiene un placer análogo al tomar contacto con la mente del niño. El placer consciente de compartir un sentimiento introduce un nuevo nivel de mutualidad, una sensación de que la experiencia interna puede ser conjunta, de que dos mentes pueden cooperar con una misma intención. Esta concepción de la intersubjetividad emergente subraya que la toma de conciencia de la existencia del otro separado fortalece la conexión sentida con él: esta *otra* mente puede compartir *mi* sentimiento.

Stern sostiene que el desarrollo hacia un reconocimiento con mayor conciencia mutua y de sí mismo contrasta agudamente con la teoría de la separación-individuación de Mahler.*[39] La teoría de Mahler se centra en el sentido de separatividad del infante, pero no muestra

que esa sensación de separatividad fortalece al mismo tiempo la capacidad para compartir con el otro y apreciarlo. Según Mahler, el infante de diez meses está primordialmente absorto en el placer de expresar su mente separada, explorando el mundo. El bienestar psicológico del infante depende de que pueda utilizar a la madre para reabastecerse en sus correrías, de que pueda mantener una cierta cantidad de contacto mientras se aventura por propia iniciativa, y de que la madre le pueda dar el empujón desde el nido, en lugar de responder con ansiedad a su nueva independencia.*[40]

Pero, según yo lo veo, la teoría intersubjetiva amplía y complementa este cuadro (sin negarlo), al concentrarse en el contenido afectivo del intercambio entre la madre y el niño. El bebé que mira atrás mientras gatea hacia los juguetes del rincón no está solamente reabasteciéndose o controlando que la madre siga allí, sino también preguntándose si ella *comparte* los sentimientos de su aventura: el miedo, la excitación o esa sensación ambigua de maravilla y susto.*[41] La sensación de compartir un sentimiento no sólo reasegura, sino que es también, en sí misma, una fuente agradable de conexión. Para la perspectiva de la separación-individuación, esa sintonía emocional podría formar parte del panorama, pero está ausente en el nivel de la teoría. Los conceptos captan sólo el modo como la madre protege el yo del niño contra la angustia, a fin de que él pueda separarse. En cambio, la teoría intersubjetiva introduce la sintonía, o la falta de sintonía, como concepto importante.*[42] Al hacerlo reintroduce la idea del *placer*, placer por estar con el otro, un placer perdido en la transición desde la teoría de las pulsiones hasta la psicología del yo; no obstante, lo redefine como placer por estar con el otro.

Al mismo tiempo, la percatación de que hay mentes separadas y el deseo de sintonía crean la posibilidad de un nuevo tipo de conflicto. Ya al año el infante puede experimentar el conflicto entre el deseo de hacer lo que él

quiere (por ejemplo, apretar los botones del estéreo) y el deseo de seguir en armonía con la voluntad de sus padres.*[43] Ante ese conflicto inevitable, el deseo de seguir en sintonía puede ser convertido en sumisión a la voluntad del otro. En cada fase del desarrollo, el conflicto nuclear entre la afirmación y el reconocimiento se refunde en los términos del nuevo nivel en el que el niño experimenta su propia agencia y el carácter distinto del otro.

LA PARADOJA DEL RECONOCIMIENTO

El conflicto entre la afirmación del sí-mismo y la necesidad del otro fue descrito mucho antes de que la psicología moderna empezara a explorar el desarrollo del sí-mismo. Hegel analizó el núcleo de este problema en su examen de la lucha entre "la independencia y la dependencia de la autociencia", y su culminación en la relación entre el amo y el esclavo.*[44] Este filósofo demostró que el deseo del sí-mismo de una independencia absoluta entra en colisión con su necesidad de reconocimiento. En el examen de Hegel se encuentran dos sí-mismos hipotéticos (la autoconciencia y el otro, que es otra autoconciencia). El movimiento entre ellos es el movimiento del reconocimiento; cada uno existe sólo por existir para el otro, es decir, por ser reconocido. Pero, para Hegel, es simplemente algo dado que esta mutualidad, la tensión entre afirmar el sí-mismo y el reconocer al otro, *debe* fracturarse; está destinada a producir un conflicto insoluble. La ruptura de esta tensión es lo que lleva a la dominación.[5]

5. El lector podría preguntarse por qué esta tensión tiene que terminar en fractura. La respuesta es que, para Hegel, toda tensión entre elementos opuestos lleva las semillas de su propia destrucción y de su trascendencia [*Aufhebung*] en otra forma. Así es la vida. Sin este proceso de contradicción y disolución no habría ningún movimiento, cambio o historia. No es necesario que aceptemos esta conclusión para abrevarnos en la comprensión hegeliana de este proceso,

La necesidad que el sí-mismo tiene del otro es paradójica, porque el sí-mismo está tratando de establecerse como una entidad absoluta, independiente, pero tiene que reconocer al otro como semejante a él para *ser* reconocido por ese otro. Tiene que poder encontrarse en el otro. El sí-mismo sólo puede ser conocido por sus actos, y sólo si sus actos tienen significado para el otro tendrán también significado para él. Sin embargo, cada vez que él actúa, niega al otro, lo que equivale a decir que si el otro es afectado deja de ser *idéntico* a lo que era antes. Para preservar su identidad, el otro resiste, en lugar de reconocer los actos del sí-mismo ("Nada de lo que hagas o digas puede afectarme, yo soy quien soy").

Hegel crea una representación conceptual del interjuego bilateral de los opuestos. Cuando cada sujeto trata de establecer su realidad, tiene que tomar en cuenta al otro, que intenta hacer lo mismo: "ellos se reconocen como reconociéndose mutuamente entre sí".*[46] Pero casi inmediatamente Hegel observa que esta reciprocidad abstracta no refleja realmente el modo como el sujeto experimenta las cosas. Más bien, el sujeto, en primer lugar, se experimenta como un absoluto, y después busca la afirmación del sí-mismo a través del otro. La mutualidad que implica el concepto de reconocimiento es un problema para el sujeto, cuya meta es sólo estar seguro de sí mismo. Este carácter absoluto, el sentido de ser uno ("Mi identidad es totalmente independiente y firme") y estar solo ("No hay nada fuera de mí que yo no controle"), constituye la base del dominio, y de la relación entre el amo y el esclavo.*[47]

Ahora podemos ver de qué modo la noción hegeliana del conflicto entre la independencia y la dependencia se mezcla con la concepción psicoanalítica. Hegel postula un sí-mismo que no tiene ninguna necesidad intrínseca

---

pero si pretendemos que la tensión puede sostenerse, nos corresponde a nosotros demostrar cómo es posible.*[45]

del otro, sino que sólo lo utiliza como vehículo de su autocertidumbre. Este yo monádico, egocéntrico, es esencialmente el mismo de la teoría psicoanalítica clásica. Para Hegel, como para el psicoanálisis clásico, el sí-mismo empieza en un estado de "omnipotencia" ("Todo es una extensión mía y de mi poder"), que él quiere afirmar en su encuentro con el otro, quien, ahora lo ve, es como él mismo. Pero no puede hacerlo, pues para afirmarse tiene que reconocer al otro, y reconocer al otro sería negar el carácter absoluto del sí-mismo. La necesidad de reconocimiento supone esta paradoja fundamental: en el momento mismo de comprender nuestra independencia, dependemos de que otro la reconozca. En el mismo momento en que llegamos a comprender el significado del "yo, yo mismo", nos vemos obligados a ver las limitaciones de ese sí-mismo. En el momento en que comprendemos que mentes separadas pueden compartir el mismo estado, también advertimos que esas mentes pueden disentir.

Para calibrar hasta qué punto este cuadro conceptual se acerca al psicoanalítico, volvamos a la teoría de la separación-individuación de Mahler. Según Mahler, el infante pasa por tres subfases: la de diferenciación,[6] la de práctica y la del reacercamiento. Desde el inicio de la fase de diferenciación (seis a ocho meses), seguimos al infante que es capaz de desplazarse y de tal modo mantener la distancia o la proximidad con la madre, hasta la fase de la práctica (de los diez a los trece meses). Ésta es una fase jubilosa y eufórica de descubrimiento, en la cual el niño se deleita con el mundo y consigo mismo, mientras se le revela su propia agencia y el fascinante mundo externo. Se la ha llamado "un amor con el mundo".*[48] Su sello son los gritos de gozo. Pero en esta fase de nueva autoafirmación el infante se da por sentado a

6. Esta subfase de diferenciación no debe confundirse con el proceso más prolongado de establecer la percatación del sí-mismo como distinto del otro, que también se llama diferenciación.

sí mismo lo mismo que a la madre. No comprende que es ella, y no él, quien impide que se caiga cuando él se sube a la silla para alcanzar algo interesante que está en la mesa. Lo entusiasma demasiado *lo que* hace como para reflexionar sobre la relación de su voluntad y habilidad con su soberanía.

Pero pronto este Edén de ignorancia beatífica llega a su fin. Más o menos a los catorce meses el infante entra en el reacercamiento, una fase de conflicto en la cual tiene que empezar a conciliar sus aspiraciones grandiosas y su euforia con la realidad percibida de sus limitaciones y sus dependencias. Aunque ahora puede hacer más cosas, el ambulador insistirá en que la madre (o el padre) lo compartan todo, validen sus nuevos descubrimientos y su nueva independencia. Insistirá en que la madre participe en todas sus hazañas. Si puede, impondrá tiránicamente estas exigencias, para afirmar su voluntad, y hacer que la madre la afirme. El niño ambulador tiene ante sí una mayor conciencia de su separatividad y, en consecuencia, de su vulnerabilidad: él puede alejarse de la madre, pero también la madre puede alejarse de él.*[49] Le parece entonces que su libertad consiste en el control absoluto sobre la madre. Está dispuesto a ser el amo de la descripción de Hegel, a ser parte de una relación en la cual la mutualidad se fragmenta en dos elementos opuestos: el reconocido y el que ve negada su identidad. En su inocencia, para obtener un control completo está dispuesto a insistir en su omnipotencia.*[50]

¿Cómo es la vida para la madre de un ambulador que pone de manifiesto la constante obstinación, el aferramiento o las exigencias tiránicas típicas del reacercamiento? La madre puede sentirse sometida a abusos extremos, y esto depende, en parte, de lo imperioso o aferrador que sea el niño ("Las reacciones de ella están teñidas de sentimientos de disgusto", informa Mahler).*[51] De pronto, las exigencias del niño ya no parecen ser sólo el resultado lógico de necesidades que hay que satisfacer

con buena disposición, sino más bien irracionales y tozudas. Ya no se trata de lo que el niño necesita, sino de lo que él *quiere*. Desde luego, en este punto son muchas las parejas de madre e hijo a las que les va mal. En la madre surge una variedad de sentimientos: se distancia de su hijo ya-no-perfecto, siente deseos de venganza, la tienta el camino más fácil de rendirse, experimenta miedo o resentimiento por las intenciones del niño. Lo que la madre sienta durante el reacercamiento y su modo de elaborarlo estará coloreado por su capacidad para abordar de modo directo la agresión y la dependencia, por su sentido de sí misma como alguien con derecho a una existencia separada, y por su confianza en la integridad y aptitud del niño para sobrevivir al conflicto, la pérdida y la imperfección.

Como Freud nos lo recuerda, en el hijo, "Su Majestad el Bebé",[*52] reviven las expectativas abandonadas de los padres con respecto a su propia perfección. La crisis del reacercamiento es también una crisis del quehacer parental. Al identificarse con la desilusión del niño, y sabiendo que sobrevivirá a ella, la madre puede responder de modo adecuado; al hacerlo tiene que aceptar que no está en condiciones de crear un mundo perfecto para su hijo (en el que él logre todo lo que quiera), y éste es un golpe a su propio narcisismo. La autoobliteración de la madre permisiva incapaz de enfrentar este golpe no le lleva felicidad al niño que consigue todo lo que pide. La madre ha dejado de funcionar como un otro que establece un límite a la voluntad de la criatura, y ésta lo experimenta como abandono: la madre coopta todas las intenciones del niño con su propio acuerdo, y lo empuja a retroceder a una unidad ilusoria en la que él no tenía agencia propia. El niño se rebelará contra esta unidad, insistiendo imponer lo que quiere de un modo aún más absoluto. El niño que siente que los otros son extensiones de él mismo tiene que temer constantemente el vacío y la pérdida de conexión que resultan de su poder pavo-

roso. Sólo él existe; el otro está borrado, no tiene nada real para darle. El resultado penoso del éxito en la batalla por la omnipotencia es que ganar no es ganar nada: el resultado es la negación, el vacío, el aislamiento.

Como alternativa, la madre que no tolera el intento del niño de hacer las cosas con independencia le hará sentir que el precio de la libertad es la soledad, o incluso que la libertad no es posible. Si el niño no quiere hacer nada sin aprobación, tendrá que renunciar a su propia voluntad. Por lo general, de esto resulta la "elección" de quedarse cerca de casa y seguir siendo obediente. El niño no sólo necesita constantemente la protección y confirmación de los padres en lugar de su propia agencia, sino que los progenitores siguen siendo omnipotentes en la mente de él.

En ambos casos subsiste el sentido de omnipotencia proyectado en el otro o asumido por uno mismo; en ninguno de los dos casos decimos que el otro es reconocido o, más modestamente (en vista de la edad del niño), que se ha iniciado el proceso de reconocimiento. La "resolución" ideal de la paradoja del reconocimiento es que éste continúe como una *tensión constante*, pero esto no es lo que piensa Hegel, ni tiene mucho espacio en psicoanálisis. Mahler, por ejemplo, ve la resolución del reacercamiento como el momento en el que el niño incorpora a la madre dentro de sí, puede separarse de ella o se enoja con ella pero sabe que está allí, como un "objeto constante".*[53] Esto no nos dice de qué modo el ambulador se concilia con la dificultad de que su propia dificultad dependa de la libertad de otro, de que ese reconocimiento de independencia tiene que ser mutuo.

El problema decisivo sigue siendo *reconocer al otro*. Establecerme a *mí* mismo (el "ser para sí" de Hegel) significa ganar el reconocimiento del otro, y esto, a su vez, significa que debo finalmente reconocer al otro como existente por *él* mismo, y no sólo por mí. El proceso que llamamos diferenciación opera a través del movimiento

del reconocimiento, de su flujo de sujeto a sujeto, del sí-mismo al otro, ida y vuelta. La naturaleza de este movimiento es necesariamente contradictoria, paradójica. Sólo profundizando nuestra comprensión de esta paradoja podemos ampliar el cuadro del desarrollo humano para que incluya, además de la separación, el encuentro de las mentes: un cuadro en el cual los pájaros vuelan siempre en dos direcciones.

EL DESCUBRIMIENTO DEL OTRO

Incluso si suponemos que la vida comienza con una toma de conciencia incipiente del sí-mismo y el otro, sabemos que muchos factores conspirarán para impedir el logro completo de esa conciencia. El problema de reconocer al otro fue encarado de modo directo por Winnicott, y sus percepciones originales e innovadoras señalan la salida de la paradoja del reconocimiento. Winnicott, como lo hemos señalado, quería saber qué es lo que hace que una persona se sienta irreal, le preocupaban los sentimientos de muerte y desesperación que acompañan a la sensación de irrealidad y a lo que él llamaba el "*self* (o 'sí-mismo') falso".*[54] Llegó a la conclusión de que uno de los elementos más importantes para sentirse auténtico era el reconocimiento de una realidad exterior que no es sólo nuestra propia proyección, la experiencia de tomar contacto con otras mentes.

En su ensayo "The Use of an Object",*[55] que es, en muchos sentidos, un eco moderno de las reflexiones hegelianas sobre el reconocimiento, Winnicott presenta la idea de que, para poder "usar" el objeto, primero tenemos que "destruirlo". Él diferencia dos dimensiones de la experiencia: *relacionarse* con el objeto, y *usar* el objeto. (Estos términos pueden causar confusión, pues Winnicott los emplea con un sentido totalmente opuesto al que tienen en el lenguaje corriente: "usar" no significa en es-

te caso instrumentalizar o degradar, sino poder beneficiarse creativamente con otra persona; se refiere a la experiencia de "realidad compartida" en la cual es vital "la existencia independiente del objeto". Por "relacionarse" entiende la experiencia del "sujeto como un aislado", en la cual el objeto es sólo "un fenómeno del sujeto".)*[56]

Winnicott dice que al principio un objeto está "relacionado" con la mente del sujeto, es parte de ella, y no se lo experimenta necesariamente como real, externo o independiente. Pero se llega a un punto del desarrollo del sujeto en el que este tipo de razonamiento debe dar paso a una apreciación del objeto como entidad externa, y no como algo que sólo está en la propia mente. Esta aptitud para entrar en intercambio con el objeto externo es lo que Winnicott llama "usar" el objeto. Y allí encuentra "el más fastidioso de todos los fracasos tempranos que buscan reparación". Si el sujeto no logra realizar la transición desde el "relacionarse" hasta el "usar", significa que no ha sido capaz de ubicar el objeto fuera del sí-mismo, distinguirlo de su experiencia mental de control omnipotente. El sujeto sólo puede "usar" el objeto cuando lo percibe "como un fenómeno externo, no como una entidad proyectiva", cuando lo reconoce "*como una entidad por derecho propio*"*[57] (las cursivas son mías).

Winnicott explica que el reconocimiento del otro envuelve un proceso paradójico en el cual el objeto está siendo continuamente destruido en *la fantasía*.*[58] La idea de que ubicar afuera al otro siempre envuelve en realidad una destrucción ha sido a menudo fuente de desconcierto. Pero intuitivamente se siente que es muy simple. Winnicott está diciendo que el objeto debe ser destruido *adentro* para que sepamos que ha sobrevivido *afuera*; así podemos reconocerlo como no sometido a nuestro control mental. Esta relación entre la destrucción y la supervivencia es una reformulación y una solución de la paradoja de Hegel: en la lucha por el reconocimiento cada sujeto debe jugarse la vida, luchar por

negar al otro, y lo lamentará si lo logra. Pues si yo niego completamente al otro, él no existe, y si él no sobrevive, *no está allí* para reconocerme. Pero para descubrir esto yo tengo que *tratar* de ejercer este control, *tratar* de negar su independencia. Para descubrir que él existe, tengo que desarmarme absoluto y solo: entonces, por así decirlo, abro los ojos y puedo descubrir que el otro sigue allí.

En otras palabras, la destrucción es un esfuerzo por diferenciar. En la niñez, si las cosas van bien, de la destrucción resulta simplemente la supervivencia; en la adultez, la destrucción incluye la intención de *descubrir* si el otro sobrevivirá. Para la concepción de Winnicott, la destrucción es inocente; se la entiende mejor como un rechazo, una negación, como la experiencia mental de "Tú no existes para mí", cuyo desenlace favorable es el placer por la supervivencia del otro.*[59] Cuando actúo sobre el otro es vital que él sea afectado, para que yo pueda saber que existo, pero no completamente destruido, a fin de que yo sepa que él también existe.

La descripción que da Winnicott de lo que significa la destrucción en el contexto analítico también evoca las experiencias tempranas de la niñez.

> El sujeto [el paciente] le dice al objeto [el analista]: "Te he destruido", y el objeto está allí para recibir la comunicación. En adelante el sujeto dice: "¡Hola, objeto!". "Te he destruido." "Te amo." "Tienes valor para mí por haber sobrevivido a mi destrucción de ti." "Mientras te amo, continuamente te destruyo en la *fantasía* (inconsciente)."*[60]

Quizás esta tensión entre la negación y la afirmación sea otro de los muchos significados de ese juego favorito del niño deambulador en el que la madre se oculta y reaparece de pronto, o del juego con el carretel observado por Freud (el célebre *"fort-da"*, o juego de "se fue-allí está"). Es probable que la destrucción en la fantasía también subtienda el júbilo que se expresa en la repetición constante por el pequeño de alguna exclamación, por

ejemplo "¡Ey!". Tiene algo que ver con el redescubrimiento incesante de que *usted* está allí.

El deseo de la afirmación absoluta de uno mismo, la exigencia de hacer la propia voluntad, la negación del exterior –todo lo que Freud entendía como agresión y omnipotencia– debe a veces chocar con la realidad de un otro que devuelve en reflejo la afirmación intransigente desplegada por el sí-mismo. La paradoja del reconocimiento, la necesidad de ser reconocidos que nos hace volver a depender del otro, genera una lucha por el control. De esta lucha puede resultar la comprensión de que si negamos completamente al otro (es decir, si asumimos un control completo sobre él y destruimos su identidad y su voluntad), también nos hemos negado a nosotros mismos. Pues entonces no hay allí nadie que nos reconozca, nadie a quien podamos desear.

La experiencia del reacercamiento podría reenmarcarse a la luz de la concepción que tiene Winnicott de la destrucción: si destruyo completamente al otro, ella cesa de existir para mí, y si ella me destruye por completo, yo ceso de existir (es decir, dejo de ser un ser autónomo). De modo que si la madre no establece ningún límite al niño, si se oblitera a sí misma y a sus propios intereses, sometiéndose a un control completo, deja de ser un otro viable para él. Ella está destruida, y no sólo en la fantasía. Si a su vez toma represalias, tratando de quebrar la voluntad del niño, con la creencia de que cualquier compromiso sería "malcriarlo", también le inculcará la idea de que en ninguna relación hay lugar para más de un yo: él tiene que obliterar el suyo por el momento, confiando en que volverá con creces más tarde. Sólo a través de la supervivencia del otro puede el sujeto ir más allá del reino de la sumisión y la retaliación, hasta un reino de respeto mutuo.

Elsa First, una psicoanalista de niños influida por Winnicott, presenta un cuadro de cómo la lucha por el control característica del período del reacercamiento

puede generar el respeto mutuo. En la observación de deambuladores encuentra de qué modo, después de la edad del reacercamiento, el niño puede empezar a aprender la mutualidad en relación con la partida de la madre. La imitación dramatizada inicial de la madre que se va se caracteriza por un espíritu de pura retaliación e inversión: "Te haré a ti lo que tú me haces a mí". Pero gradualmente el niño comienza a identificarse con la experiencia subjetiva de la madre, y comprende que "Yo podría dejar de verte como tú puedes dejar de verme" y, por lo tanto, que "Sé que puedes desear tener tu propia vida como yo quiero tener la mía". First muestra de qué modo, al reconocer esa experiencia compartida, el deambulador pasa realmente de un mundo retaliatorio de control a un mundo de comprensión mutua y sentimientos compartidos. Desde el punto de vista intersubjetivo, este movimiento es crucial. Al aceptar la independencia del otro, el niño gana algo que reemplaza al control: un sentido renovado de conexión con el otro.*[61]

El reconocimiento mutuo no puede lograrse por medio de la obediencia, de la identificación con el poder de la madre o de la represión. Requiere, finalmente, el contacto con el otro. El significado de la destrucción es que el sujeto puede comprometerse en una colisión extrema con el otro, puede lanzarse contra las barreras de la alteridad para sentir el choque del exterior fresco, frío.*[62] Y puede experimentar que esa colisión no es nociva para el otro ni para él mismo, y no provoca repliegue ni retaliación. Winnicott aconseja a los padres:

> Es sano que un bebé llegue a conocer la medida total de su rabia... Si está realmente decidido, puede contener la respiración y ponerse azul, e incluso tener un ataque. Durante algunos minutos realmente intenta destruir o por lo menos estropear a todos y todo, sin siquiera importarle su propia destrucción en el proceso. Naturalmente, usted hace lo que puede por sacar al niño de ese estado. Sin embargo, puede decirse que si el bebé grita en un estado de

rabia y siente como si hubiera destruido a todos y todo, pero las personas que lo rodean permanecen calmas y sin daño, esta experiencia fortalece mucho la capacidad del niño para ver que lo que él siente verdadero no es necesariamente real...*63

La teoría de la destrucción de Winnicott también implica una revisión de la idea psicoanalítica de "realidad"; sugiere un "principio de realidad" que es una fuente positiva de placer, el placer de conectarse con el exterior, y no sólo un freno al narcisismo o la agresión. Más allá del sometimiento sensato del yo a la realidad, están el júbilo por la supervivencia del otro y el reconocimiento de la realidad compartida. La realidad es así *descubierta*, y no *impuesta*; la mismidad auténtica no es absorbida desde afuera, sino descubierta adentro. La realidad no crea totalmente al sí-mismo (como la presión del mundo externo crea al yo de Freud), ni es totalmente creada por el sí-mismo.

La concepción winnicottiana de la realidad hace eco a los temas del trabajo anterior de este autor sobre los "objetos transicionales", como los ositos, las mantitas o incluso algunos modos especiales de canturrear o acariciar. El niño crea y descubre estas cosas, sin haber tenido que decidir cuáles serán: "El bebé crea el objeto, pero el objeto estaba allí, aguardando ser creado... Nunca desafiaremos al bebé a dar una respuesta a la pregunta ¿Lo has creado o lo has encontrado?".*64 El objeto existía objetivamente, aguardando ser descubierto, pero el infante lo creó subjetivamente, como si hubiera emergido de él mismo. Esta paradoja es crucial para el sentido en evolución de la realidad.

El objeto transicional es literalmente un medio para pasar a la conciencia de la alteridad, hacia el establecimiento de un límite entre el adentro y el afuera. Pero constituye precisamente una experiencia intermedia en la cual ese límite aún no se ha consolidado. A partir de esta concepción inicial, Winnicott creó la noción más am-

plia de un *reino* transicional en el cual el niño puede jugar y crear como si el exterior tuviera la misma maleabilidad que su propia fantasía. Se podría decir que el bebé experimenta algo como lo siguiente: "La realidad me reconoce, y por lo tanto yo la reconozco: totalmente, con fe y confianza, sin quejarme ni coaccionarme". De modo que el reino transicional permite "el goce y amor de la realidad", y no sólo la adaptación a ella.*[65]

El investigador de la infancia Louis Sander ha conceptualizado una forma muy temprana de experiencia transicional que denomina "espacio abierto".*[66] El espacio abierto surge en el primer mes de vida, cuando la madre y el infante han logrado un equilibrio suficiente como para permitir momentos de relajación de la presión interna o la estimulación externa. En esos momentos de soltura óptima, el infante puede explorarse a sí mismo y explorar su entorno, puede experimentar su propia iniciativa y distinguirla de la acción del otro –por ejemplo, al ponerse el pulgar en la boca–. Quizás esté tendido de lado y mueva lentamente la mano delante de su rostro, observándola con intensidad –una actividad que los padres de un bebé denominaron adecuadamente "hacer Tai Chi". En el equilibrio entre el sí-mismo y el otro, este destrabamiento (espacio abierto) es tan importante como la participación. Por cierto, como lo vemos en el antijuego de antagonistas entre la madre y el infante, el destrabamiento y la participación constituyen un equilibrio esencial: la oportunidad de destrabarse es la condición para participar libremente, su contrapunto.

Este destrabamiento no significa un sencillo desapego, sino lo que Winnicott denominó "estar solo en presencia del otro";*[67] es decir en la seguridad que proporciona un otro no-intrusivo. Anterior a la autoconciencia, esta experiencia es para el niño la del sí-mismo solo; más tarde, no obstante, se la entenderá como un modo particular de estar con el otro. En esos momentos de relajación, dice Winnicott, en los que no existe ninguna necesidad

de reaccionar a los estímulos externos, puede surgir un impulso desde adentro y sentirse real. Allí se inicia el sentido de autoría, la convicción de que el propio acto se origina *adentro* y refleja la propia intención. Allí también despunta la capacidad para la plena receptividad y atención a lo que está fuera, la libertad para interesarse en el objeto, independiente de la presión de la necesidad o la angustia. En este sentido, la experiencia transicional más primitiva forma un continuo con las capacidades más desarrolladas para la contemplación y la creatividad, para el descubrimiento del exterior como un objeto que existe por derecho propio.*[68]

MÁS ALLÁ DE LA INTERNALIZACIÓN

El descubrimiento del objeto como un ser real, externo, diferencia la concepción intersubjetiva de la diferenciación respecto de la teoría de la separación-individuación, una teoría más convencional de la psicología del yo. Según la psicología del yo, el desarrollo se produce a través de la separación y la identificación, incorporando algo del objeto, asimilando el otro al sí-mismo.[7] La mayor parte de la teoría psicoanalítica se ha formulado en los términos del sujeto aislado y de su internalización de lo que está afuera para desarrollar lo que está adentro. La internalización implica que el otro es consumido, incorporado, digerido por el sí-mismo del sujeto. Lo que no es consumido, lo que no podemos obtener ni sacar de los

7. La teoría de la identificación ha sido central en el psicoanálisis desde el desarrollo de la psicología del yo por Freud, en la década de 1920. El complejo de Edipo pasó entonces a dar por resultado no sólo la resolución del conflicto entre el deseo y la defensa, sino también la consolidación de la estructura tripartita de ello, yo y superyó. El yo y el superyó se desarrollaban por identificación con los objetos parentales. Desde estas formulaciones, la teoría se ha ampliado mucho para incluir la internalización de un mundo completo de objetos.*[69]

otros mediante el consumo, parece eludir el concepto de internalización. El júbilo de descubrir al otro, la agencia del sí-mismo y la exterioridad del otro son factores que en el mejor de los casos la teoría de la internalización sólo aprehende de modo vago. Cuando define la diferenciación como separarse del otro, y no como llegar a estar con él, la teoría de la internalización describe una relación instrumental. Implica a un individuo autónomo definido por su aptitud para prescindir del "objeto que satisface la necesidad". El otro parece cada vez más un capullo o una cáscara de los que hay que desprenderse: en cuanto uno consigue lo que necesita, adiós.

Consideremos lo que piensa la psicología del yo sobre el tema que Winnicott denominó destrucción, el tema de la agresión del infante y la supervivencia de la madre. La psicología del yo concibe el establecimiento de un objeto interno constante que sobrevive a la frustración y las ausencias, de modo que la madre no es destruida internamente cuando el infante está colérico o ella se va. Según esta concepción, el infante puede separarse y no obstante estar internamente conectado, sentir rabia y sin embargo recobrar su amor. Éste es un enunciado exacto y útil de lo que sucede desde el punto de vista intrapsíquico. Lo que no capta, sin embargo, es el aspecto intersubjetivo de la destrucción, el reconocimiento del otro, el júbilo y la premura por descubrir la realidad externa, independiente, de otra persona (y esto lo encontramos en la teoría de Winnicott).

Una diferencia análoga surge al considerar de qué modo entiende la psicología del yo el fenómeno que Winnicott ha identificado como experiencia transicional.*[70] En los términos de la psicología del yo, el infante usa el objeto transicional (el osito favorito o la amada mantita) para calmarse y confortarse, como sustituto de la función reguladora de la atención de la madre. Él *internaliza* la función tranquilizadora de la madre, y esto representa un pasaje "desde la pasividad a una mayor actividad",

hacerse a él mismo lo que antes le hacía la madre. Por medio de esta internalización, el niño progresa hacia la autonomía, se libera "de la dependencia exclusiva respecto del objeto que satisface la necesidad". En consecuencia, la psicóloga del yo Marie Tolpin sostiene que Winnicott se equivocó al decir que el objeto transicional no está internalizado. A juicio de ella, pasa al interior, igual que la madre, como estructura mental.*[71] Y en el trabajo clínico con adultos puede verse de qué modo se produce este enmarcamiento del problema. Se advierte que ciertas personas son incapaces de calmarse o regular su propia autoestima. Actúan como si carecieran de la "madre buena" o interna, o de su equivalente estructural.

Pero el reino transicional de Winnicott tenía que ver primordialmente con la creatividad y el juego, con la fantasía y la realidad, y no con la tranquilización. E incluso con respecto a ésta, los conceptos winnicottianos iban más allá de la internalización, hasta algo implícito en el empleo de expresiones como "ambiente sostenedor" y "ambiente facilitador". Pienso que él trataba de definir la zona en la que el niño puede desarrollar sus capacidades innatas porque la gente que lo rodea facilita ese desarrollo.[8] La aptitud para tranquilizarse no es generada por la internalización de la función del otro; es una capacidad del sí-mismo que la respuesta del otro ayuda a activar. Los infantes nacen con esta capacidad de una forma más o menos desarrollada; algunos son expertos desde el primer día, mientras que otros necesitan que alguien los conforte para caer dormidos o permanecer despiertos sin sentirse incómodos. En el término de unos pocos meses el infante puede también regularse por medio de la interac-

8. La situación analítica en sí ha llegado a entenderse como un espacio transicional potencial, que crea las condiciones para el desarrollo de una agencia auténtica a través del juego, y no ya sólo como un contexto para la interpretación, en el cual el analista "cambia" al paciente.*[72]

ción: por ejemplo, cuando aparta la vista para reducir la estimulación.*73 La activación de las capacidades innatas es un proceso evolutivo muy distinto de la internalización; presupone en todo momento la presencia de *dos* sujetos interactuantes, cada uno de los cuales contribuye con su parte, y no *un* sujeto que incorpora la acción del objeto.

La teoría de la internalización y la teoría intersubjetiva no son mutuamente excluyentes. Pero sí constituyen modos radicalmente distintos de considerar el desarrollo. A la teoría intersubjetiva no le interesa cómo tomamos del otro lo bastante para poder alejarnos, sino cómo el otro, por empezar, nos da la oportunidad de que lo hagamos nosotros mismos. Esta teoría no atribuye toda la agencia al sujeto, con sus capacidades o impulsos innatos, ni a un objeto que dejaría su huella en la pizarra en blanco de la psique. Sostiene que el otro desempeña una parte activa en la lucha del individuo por descubrir y aceptar creativamente la realidad.

La teoría intersubjetiva nos enseña que dos sujetos que se reconocen entre sí no son lo mismo que un sujeto que regula a otro. Stern ha sostenido que no debemos mezclar los casos en los que nuestra principal experiencia es de *estar con* la otra persona, con los casos en que el otro simplemente ayuda a regular nuestra tensión fisiológica. Dice que aunque el psicoanálisis tradicional sólo ha visto ciertas situaciones de satisfacción de la necesidad como "los 'momentos mágicos' cardinales en relación con los cuales la mayoría de los otros momentos de la primera infancia son un trasfondo",*74 los primeros sólo representan uno de los tipos de relación posible con el otro. Mamar y caer dormido como un bendito, dice Stern, es un ejemplo de transformación espectacular del propio sí-mismo por la ayuda del otro. Se trata de algo totalmente distinto del juego facial en el que la experiencia esencial tiene lugar *con* el otro.[9]

9. Añadiría que la experiencia de la lactación en sí misma ha sido

Desde luego, la experiencia de satisfacción de la necesidad y tranquilización es indispensable para llegar a sentir que el mundo externo es fiable y responsivo (lo que Erikson llamó confianza básica, y lo que Stern denomina relacionamiento nuclear). Estas experiencias contribuyen de un modo principal a desarrollar la fe en el otro y un sentido de la propia agencia. Pero la experiencia de *estar con* el otro no puede reducirse a la experiencia de *ser regulado* por un otro. Por cierto, el modelo de la satisfacción de las pulsiones ha dejado toda una dimensión sin explicar; después de Freud, se lo ha ampliado mucho. Lo hizo, por ejemplo, la psicología del yo norteamericana, al concentrarse en la relación en la que se produce la regulación y en el modo como esa relación se internaliza. La teoría de las relaciones objetales lo modificó, señalando que la necesidad fundamental apunta a todo el objeto y no simplemente a la satisfacción de una pulsión.*[76] Pero estas elaboraciones no llegan a conceptualizar los elementos de actividad, reciprocidad e intercambio mutuo que advertimos ahora en el estudio de los infantes y de su interacción con los adultos. De modo que el modelo intrapsíquico omite lo que yo considero la

---

legítimamente entendida de modos muy diversos: en términos de placer sexual oral, de reducción de la tensión, de la sensación de eficacia que resulta de la responsividad del cuidador, como una fusión intensa o unidad, como la "ilusión creativa" de que uno ha hecho aparecer el pecho. Se podría distinguir el elemento de tranquilización y alivio del hambre respecto del factor de sintonía emocional y reflejo especular facial, que sigue o acompaña a ese alivio. A unas pocas semanas del nacimiento, el infante tiene un control de la tensión fisiológica suficiente como para que el hambre le resulte menos apremiante que su interés por el rostro de la madre. De modo que la lactación, como metáfora primaria de la infancia, abarca los tres tipos de relaciones con el otro que, según Stern, aparecen en el pensamiento psicoanalítico: el ser transformado por el otro (en el alivio de la tensión) la complementariedad (al ser sostenido) y el compartir mental (en la mirada mutua).*[75] Creo que el poder de la metáfora del pecho siempre ha residido en la multiplicidad de significados que evoca.

esencia de la diferenciación: el equilibrio paradójico entre el renocimiento del otro y la afirmación del sí-mismo. También pasa por alto el hecho de que tenemos que ir más allá de la teoría de la internalización para salir de la omnipotencia solipsista de la psique única.

El psicoanálisis clásico no veía la diferenciación como un equilibrio, sino como un proceso de desintrincación. En consecuencia, consideraba que las experiencias de unión, fusión y armonía entre el sí mismo y el otro son opuestos regresivos a la diferenciación y a la distinción entre el sí mismo y el otro. La fusión era una forma peligrosa de la indiferenciación, una nueva sumersión en el mar de la unidad (el "sentimiento oceánico", acerca del cual Freud le dijo francamente a Romain Rolland que él, Freud, no lo conocía).*[77] La sensación originaria de unidad era vista como absoluta, como "narcisismo ilimitado" y, por lo tanto, la regresión a ella impedía el desarrollo y la separación. En su versión más extrema, esta concepción de la diferenciación patologizaba el amor: distender los límites del sí-mismo en la comunión con otros amenazaba la identidad del sí-mismo aislado. Pero esta unidad era también vista como el placer fundamental, que eclipsaba al placer de la diferencia. La unidad no era vista como un estado que podía coexistir con el sentido de separatividad (capaz de realzarlo y de ser realzada por él).*[78]

Una de las percepciones más importantes de la teoría intersubjetiva es que en el reconocimiento mutuo hay simultáneamente igualdad y diferencia. Esta percepción nos permite refutar el argumento de que los seres humanos desean fundamentalmente los absolutos imposibles de la "unidad" y la perfección, proponiendo en cambio la noción más moderada de que no es necesario que las cosas sean perfectas y de que, de hecho, es *mejor* que no lo sean. Nos recuerda que en toda experiencia de semejanza y de compartir subjetivo tiene que haber una diferencia suficiente para que haya sensación de realidad; nos

recuerda que un cierto grado de imperfección "ratifica" la existencia del mundo.*[79]

Las experiencias de "estar con" se fundamentan en una percatación de las diferencias que está en continua evolución, en una percepción de la intimidad como produciéndose entre "nosotros *dos*". El hecho de que el sí-mismo y el otro no estén fusionados es precisamente lo que determina que las experiencias de fusión tengan un impacto emocional tan alto. La externalidad del otro hace que uno sienta que es verdaderamente "alimentado", que obtiene su alimento del exterior, en lugar de proveérselo todo uno mismo.

Como nos informa la investigación sobre la infancia, el sentimiento de unión muy intenso se produce tanto en el intercambio activo *con* el otro como en las experiencias de ser regulado o transformado *por* el otro. Pero el psicoanálisis sólo ha visto como experiencias prototípicas de fusión las interacciones en las que se regula el estado de tensión del infante (lactación y sostén). Sobre todo, el psicoanálisis ha subrayado la complementariedad de la interacción, más que la mutualidad. El otro es representado como la respuesta, y el sí-mismo como la necesidad; el otro es el pecho y el sí-mismo es el hambre; el otro sostiene activamente, y el sí-mismo es sostenido pasivamente.*[80] Esta complementariedad de la actividad y la pasividad forma una unidad dual que puede internalizarse e invertirse ("Ahora yo soy la Mamá y tú eres el bebé"). La forma de la unidad dual incluye esta tendencia intrínseca a seguir constante incluso en la inversión, a no equiparar nunca, sino simplemente invertirse dentro de relaciones de dependencia. Como veremos en el capítulo 2, la unidad dual complementaria es la estructura básica de la dominación. Y si bien constituye sin duda una de las estructuras de la psique, no es la única. Si se la ve como tal, no queda espacio para la igualdad.

Para trascender la experiencia de la dualidad, de modo que ambos *partenaires* sean iguales, se necesita una

idea de mutualidad y de compartir. En la interacción intersubjetiva ambos *partenaires* son activos. No se trata de una unión reversible de opuestos (agente y paciente). La identificación con la otra persona se produce por compartir estados similares, y no en virtud de una inversión. El "estar con" anula las oposiciones entre el poderoso y el desvalido, el activo y el pasivo; contrarresta la tendencia a objetivar (convertir en objeto) y negar reconocimiento al más débil o diferente, al otro. Constituye la base de la compasión, que Milan Kundera denomina "cosentir",[*81] la capacidad para compartir sentimientos e intenciones sin exigir el control, para experimentar la igualdad sin obliterar la diferencia.

La concepción intersubjetiva no niega por cierto todo lo que hemos aprendido de Freud, ni suprime los muchos fundamentos que él advertía para el pesimismo. Con suficiente frecuencia tenemos pruebas de la lucha por el control omnipotente, y de la hostilidad a la alteridad. Pero la concepción intersubjetiva sugiere que hay aspectos del sí-mismo que pueden oponerse (y ayudan a explicar) estas tendencias, aspectos que faltan en la descripción freudiana. Quizá Freud pensó en ellos al referirse a la fuerza instintual de Eros, la fuerza de la vida que apunta a crear unidades, pero nunca le otorgó a Eros un lugar en la estructura psíquica.[*82] Es esta dimensión faltante de la psique la que finalmente nos permite enfrentar el aspecto doloroso de la realidad externa (su alteridad incontrolable, tenaz) como una condición de la libertad, y no ya del dominio.

En el esfuerzo por explorar la génesis de la dominación, hemos tenido que emprender una amplia revisión teórica. Debimos refundir el marco psicoanalítico para incorporar una dimensión en gran medida desatendida de experiencia, la dimensión intersubjetiva en la cual es tan crucial el reconocimiento. He tratado de demostrar que el componente erótico de la vida del infante está li-

gada al reconocimiento, y que la lucha por el reconocimiento exige que el sí-mismo renuncie a su pretensión de absoluto. Pero, en el curso de la diferenciación, el proceso de reconocimiento puede descarriarse, y entonces el sí-mismo recurre a afirmar la omnipotencia, propia o del otro. Creo que la ruptura de la tensión fundamental entre la afirmación del sí-mismo y el reconocimiento del otro (ruptura que resulta de la falta de reconocimiento) es el mejor punto de acceso para comprender la psicología del dominio.

La concepción psicoanalítica tradicional de la diferenciación no puede explicar esa ruptura, porque sólo reconoce oscuramente la existencia de tal tensión. Su modelo de la mente se basa en un dualismo bien establecido de unidad y separatividad, diferencia e igualdad. Aunque en su práctica clínica la mayoría de los psicoanalistas rechazarían estas oposiciones a favor de un equilibrio entre la autonomía y la conexión, la sobrevaloración de la separación es una fuerte tendencia teórica, consecuencia de la concepción del individuo como un sistema cerrado. Dentro de ese sistema cerrado, el ego inviste a los objetos con su deseo y se los incorpora para fortalecer su autonomía respecto de ellos. Esta concepción del individuo no explica las confrontaciones con un otro independiente como condición real del desarrollo y el cambio. No abarca el proceso simultáneo de transformar y ser transformado por el otro.

En cambio, la teoría intersubjetiva ve la relación entre el sí-mismo y el otro, con su tensión entre la igualdad y la diferencia, como un continuo intercambio de influencias. No se centra en un movimiento lineal desde la unidad hasta la separatividad, sino en el equilibrio paradójico entre una y otra. Lo que vemos en la primera infancia no es una simbiosis o una indiferenciación completa, sino un interés por la externalidad que alterna con la absorción en los ritmos internos; más tarde, hay alternancia entre la unidad del entonamiento o la sintonía armoniosos y la "dos-idad" del destrabamiento.

Pero, ¿por qué la concepción dualista del individuo pareció verosímil durante tanto tiempo? ¿Por qué la idea del movimiento lineal hacia la separación, o la construcción de la psique en términos de internalización de los objetos pareció tan verdadera? Quizá se deba a que esta concepción del individuo refleja una experiencia poderosa, cuyos orígenes hemos descubierto en el conflicto del reacercamiento: la experiencia de la paradoja como dolorosa, o incluso intolerable. Quizá también debido a un miedo sostenido a que la dependencia respecto del otro constituya una amenaza a la independencia, a que el reconocimiento del otro comprometa al sí-mismo. Cuando el conflicto entre dependencia e independencia se vuelve demasiado intenso, la psique renuncia a la paradoja a favor de una oposición. La polaridad, el conflicto de los opuestos, reemplaza al equilibrio dentro del sí-mismo. Esta polaridad monta el escenario para definir el sí-mismo en los términos de un alejamiento respecto de la dependencia.

También monta el escenario para la dominación. Los opuestos ya no pueden integrarse: un lado es devalorizado; el otro, idealizado (escisión). En este capítulo nos hemos concentrado en la infancia, en los cambios que se producen en el equilibrio entre la afirmación y el reconocimiento en los primeros momentos de la relación entre el sí-mismo y el otro. Hemos visto que surge una crisis cuando se produce la diferenciación y el reconocimiento de la alteridad enfrenta al sí-mismo con una paradoja trascendental. En los capítulos siguientes analizaremos de qué modo esta incapacidad para sostener la tensión de la paradoja se manifiesta en todas las formas de dominación, y a qué se debe.

Comenzaremos siguiendo la ruptura de la tensión en su forma adulta: el dominio y el sometimiento eróticos.

2. EL AMO Y EL ESCLAVO

En el mundo posfreudiano es un lugar común que los fundamentos de la vida erótica están en la infancia. Esto significa que el amor sexual adulto no sólo recibe su forma de los acontecimientos de ese período de intensa intimidad y dependencia, sino que también constituye una oportunidad para reactuar y elaborar los conflictos que se iniciaron entonces. Cuando la sede del control y el abandono es el cuerpo, las exigencias del sí-mismo del infante son sumamente visibles, así como el pasaje de la diferenciación a la dominación. En las fantasías y relaciones sadomasoquistas podemos discernir la "cultura pura" del dominio, una dinámica que organiza tanto la dominación como la sumisión.

La fantasía de dominio erótico encarna tanto el deseo de independencia como el de reconocimiento. Esta indagación intenta comprender el proceso de alienación en virtud del cual estos deseos se transforman en violencia y sumisión eróticas. Lo que veremos, sobre todo en el sometimiento voluntario al dominio erótico, es una paradoja en la cual el individuo trata de liberarse por medio de la esclavitud, a través del sometimiento al control. Esperamos que, en cuanto comprendamos que la sumisión es *el deseo* del dominado así como su destino desvalido, podremos responder al interrogante central: ¿cómo

está anclada la dominación en los corazones de quienes se someten a ella?

DOMINACIÓN Y DIFERENCIACIÓN

La dominación comienza con el intento de negar la dependencia. Nadie puede verdaderamente sustraerse a su dependencia respecto de otros, a la necesidad de reconocimiento. En la primera relación de dependencia, entre el niño y la madre, ésta es una lección especialmente dolorosa y paradójica. El niño tiene que aceptar el hecho de que no controla mágicamente a la madre, de que lo que la madre hace por él depende de la voluntad de ella, y no de la suya. La paradoja consiste en que el niño no sólo necesita lograr independencia, sino que debe ser reconocido como independiente por las mismas personas de las cuales él ha sido más dependiente.

Como hemos visto en el capítulo 1, en este punto es mucho lo que puede ir por mal camino. Por ejemplo, si el niño es incapaz de renunciar a la fantasía de omnipotencia, quizá lo tiente creer que puede volverse independiente sin reconocer a la otra persona. ("Seguiré creyendo que mi madre es mi servidora, un genio que realiza mis deseos y hace lo que yo ordeno, una extensión de mi voluntad.") Al niño puede tentarlo creer que la otra persona no está separada. ("Ella me pertenece, yo la controlo y la poseo.") En síntesis, no enfrenta su propia dependencia respecto de alguien que está fuera de él. La alternativa es que siga viendo a la madre como todopoderosa, y a sí mismo como desvalido. Si de esto se trata, la aceptación aparente de la dependencia enmascara el esfuerzo por retener el control conservando la conexión con la madre ("Soy bueno y poderoso porque soy exactamente como quiere que sea mi madre poderosa y buena"). Este niño no cree que alguna vez obtendrá el reconocimiento para su propio sí-mismo independiente, y por lo tanto lo niega.

En mi examen de la infancia ya he demostrado que el equilibrio *dentro* del sí-mismo depende del reconocimiento mutuo *entre* el sí-mismo y el otro. Y el reconocimiento mutuo es quizás el punto más vulnerable del proceso de diferenciación. En la concepción hegeliana del reconocimiento, el sí-mismo, para afirmar su existencia, necesita la oportunidad de actuar e influir sobre el otro. Para existir para uno mismo, es preciso existir para un otro. Parecería que no hay salida de esta dependencia. Si destruyo al otro, no habrá nadie que me reconozca, pues si no le permito ninguna conciencia independiente quedo enredado con un ser muerto, no consciente. Si el otro me niega su reconocimiento, mis actos no tienen ningún significado; si el otro está tan por encima de mí que nada que yo pueda hacer modificará su actitud conmigo, sólo cabe que me someta. Mi deseo y mi agencia no encuentran salida, salvo en forma de obediencia.

Podríamos llamar a esto la dialéctica del control: si controlo totalmente al otro, el otro deja de existir, y si el otro me controla totalmente, soy yo quien deja de existir. El reconocimiento del otro es una condición de nuestra propia existencia independiente. La verdadera independencia supone mantener la tensión esencial de estos impulsos contradictorios; es decir, tanto afirmar al sí-mismo como reconocer al otro. El dominio es la consecuencia de rechazar esta condición.

En el reconocimiento mutuo el sujeto acepta la premisa de que los otros están separados pero comparten sentimientos e intenciones análogos. La pérdida de soberanía del sujeto es compensada por el placer de compartir, por la comunión con otro sujeto. Pero para Hegel, como para Freud, la fractura de la tensión esencial es inevitable. El sí-mismo hipotético que presentan Hegel y Freud no *quiere* reconocer al otro, no lo percibe como una persona semejante a él. Sólo renuncia a la omnipotencia cuando no tiene otra opción. Su necesidad del otro (en Freud fisiológica, en Hegel existencial) parece ponerlo a

merced del poder del otro, como si la dependencia equivaliera a la rendición. Cuando el sujeto abandona el proyecto de una independencia o control absolutos, lo hace de mala gana, con un deseo persistente, aunque inconsciente, de realizar la antigua fantasía de omnipotencia.*1 Esto está en realidad muy lejos de apreciar al otro como un ser por derecho propio.

Puesto que el sujeto no puede aceptar su dependencia respecto de alguien que él no controla, la solución consiste en subyugar y esclavizar al otro, en arrancarle ese reconocimiento sin reconocerlo a él en reciprocidad. La consecuencia primaria de la incapacidad para conciliar la dependencia con independencia es entonces la transformación de la necesidad del otro en dominación del otro.

Para Freud y Hegel, esto es precisamente lo que sucede en el "estado de naturaleza". En los términos de Freud, la agresión y el deseo de dominio (derivados necesarios del instinto de muerte) forman parte de nuestra naturaleza. Sin las restricciones de la civilización, el más poderoso subyugaría al otro. El deseo de recobrar la omnipotencia temprana, o de realizar la fantasía del control, nunca cesa de motivar al individuo. En los términos de Hegel, la autoconciencia quiere ser absoluta. Quiere ser reconocida por el otro para ubicarse en el mundo, y convertirse en todo el mundo. El yo quiere confirmarse a expensas del otro; quiere pensarse como el único; abjura de la dependencia. Puesto que cada sí-mismo aspira a esto, los dos deben emprender una lucha a muerte por el reconocimiento. Según Hegel, esta lucha no culmina en la supervivencia de cada uno para el otro, en el reconocimiento mutuo, sino que el más fuerte convierte al otro en su esclavo.

Pero este punto de vista supondría que el sometimiento es sencillamente el duro destino de los débiles.*2 Y, por cierto, la cuestión de por qué el oprimido se somete nunca ha quedado plenamente explicada. Sin embargo, la han planteado implícitamente Hegel y Freud, quienes

advierten que el esclavo debe otorgarle poder de reconocimiento al amo. Para comprender este aspecto de la relación de dominio, debemos volvernos hacia un relato escrito desde el punto de vista de alguien que se somete.

LA FANTASÍA DE LA DOMINACIÓN ERÓTICA

La fantasía sadomasoquista, la forma más común de denominación erótica, replica con toda fidelidad los temas de la relación entre el amo y el esclavo. En este caso la subyugación toma la forma de una irrupción en el cuerpo del otro, de la violación de sus límites físicos. El acto de violar el cuerpo se convierte en un modo de representar la lucha a muerte por el reconocimiento. La violación ritual es una forma de arriesgar el sí-mismo psicológico, cuando no el físico.

He basado mi análisis de la fantasía sadomasoquista en un único estudio vigoroso de la imaginación erótica: *La historia de O*, de Pauline Réage. El relato de Réage es una red en la que las cuestiones de la dependencia y la dominación están inextricablemente entretejidas, en la que el conflicto entre el deseo de autonomía y el deseo de reconocimiento sólo puede resolverse mediante la total renuncia del sí-mismo. Ilustra con vigor el principio de que las raíces de la dominación están en la ruptura de la tensión entre el sí-mismo y el otro.

Quizá la mayor objeción que le han hecho a esta obra las feministas sea la dirigida a su descripción de la sumisión voluntaria de O. Para ellas, el relato del masoquismo de O no es una alegoría del deseo de reconocimiento, sino simplemente la historia de una mujer victimizada demasiado débil o desvalida para resistir a su degradación, o que ha sido objeto de un lavado de cerebro.[*3] Desde luego, este punto de vista no explica la satisfacción que se busca y se encuentra en la sumisión, las motivaciones psicológicas que llevan a aceptar la

opresión, la humillación y el servilismo. Niega el hecho desagradable de que las personas realmente consienten las relaciones de dominio, y que las fantasías de dominación representan una parte vigorosa en la vida mental de muchos individuos que no se someten realmente.

La historia de O nos enfrenta crudamente con la idea de que a menudo las personas no se someten sólo por miedo, sino en complicidad con sus propios deseos más profundos. Narrado desde el punto de vista de la mujer que se somete, y representando como lo hace la fantasía de una escritora dotada,*[4] el relato fuerza al lector a aceptar la autenticidad del deseo de sometimiento. Pero también deja en claro que este deseo representa una transposición peculiar del deseo de reconocimiento. La humillación y el abuso físico a los que se somete O representan la búsqueda de una elusiva satisfacción espiritual o psicológica. Su masoquismo es una búsqueda de reconocimiento a través de un otro lo bastante poderoso como para otorgarlo. Este otro tiene el poder que el sí-mismo anhela, y a través del reconocimiento por el otro ella obtiene ese poder, aunque por sustitución.

Al principio de *La historia de O* la heroína, sin previo aviso, es llevada por su amante al Castillo de Roissy, un establecimiento organizado por los hombres para la subyugación y la violación ritual de las mujeres. Allí recibe instrucciones específicas:

> Estás aquí para servir a tus amos [...] A la menor palabra o señal de cualquiera, dejarás lo que estás haciendo y te dispondrás para lo que en realidad es tu solo y único deber: entregarte. Tus manos no son tuyas, ni lo son tus senos, ni, sobre todo, ninguno de tus orificios, que podemos explorar o penetrar a voluntad [...] Has perdido todo derecho a la privacidad o el ocultamiento [...] Nunca debes mirar a la cara a ninguno de nosotros. Si la ropa que llevamos [...] deja nuestro sexo expuesto, no es por conveniencia [...] sino por insolencia, para que tus ojos se dirijan directamente allí y no a ninguna otra parte, y puedas

> aprender que allí reside tu amo [...] se te azota [...] menos por nuestro placer que para tu ilustración [...] Esta flagelación y la cadena eslabonada al grillete de tu cuello [...] no tienen tanto la intención de hacerte sufrir, gritar o verter lágrimas como la de hacerte sentir, a través de ese sufrimiento, que no eres libre sino que estás encadenada, y enseñarte que estás totalmente consagrada a algo que está fuera de ti misma.*[5]

Es mucho lo que contienen estas pocas líneas. En primer lugar, O va a perder toda subjetividad, toda posibilidad de usar su cuerpo para la acción; será sólo una cosa. Segundo, va a ser continuamente violada, incluso cuando no se la use realmente. El principal forzamiento de sus límites consiste en mantenerla siempre accesible y abierta. Tercero, ella ha de reconocer a sus amos en forma indirecta. El pene representa el deseo de ellos, y a través de esta representación indirecta ellos mantendrán su soberanía. Al interponerlo entre O y ellos, establecen una subjetividad distanciada, independiente del reconocimiento de ella. Por cierto, los hombres dicen que la maltratan más para "ilustrarla" que por placer, de modo que incluso al usarla no parecen necesitarla. Los actos de ellos son cuidadosamente controlados: cada acto tiene una meta que expresa sus intenciones racionales. El placer sádico no consiste en el goce directo del dolor de O, sino en el conocimiento del poder sobre ella, en el hecho de que este poder es visible, de que se manifiesta por signos exteriores, de que deja marcas.

¿Por qué deben encontrar ellos más goce en su propio mando que en el servicio de ella, y por qué el mando tiene que ser distanciado, es decir simbolizado por el pene? Porque para mantener la subjetividad separada de ellos, tienen que negar escrupulosamente cualquier dependencia respecto de la mujer. De otro modo sufrirían el destino del amo de Hegel que, al volverse dependiente de su esclavo, gradualmente pierde subjetividad en beneficio de este último. Un peligro adicional para el amo consiste

en que el sujeto siempre se convierte en el objeto que él consume. Al negarle voluntad a O, ellos la convierten en un objeto. Y cuando su objetivación es completa, cuando la mujer ya no tiene más voluntad, ellos ya no pueden usarla sin quedar llenos de la naturaleza cosificada de ella. Por lo tanto deben realizar su violación de un modo racional y ritual, para mantener los límites de ellos y convertir la voluntad (y no sólo el cuerpo) de O en el objeto de la voluntad de ellos.

Finalmente, la simbolización del dominio masculino con el pene subraya la diferencia entre ellos y O. Significa la negación de lo que comparten y lo que les da el derecho a violarla. Cada acto del amo contra O establece la separación de él, su diferencia respecto de ella. Él continuamente se ubica fuera de ella, diciendo, en efecto, "Yo no soy tú". La función racional (cálculo, objetividad y control) está vinculada a esta distancia. El pene simboliza la resistencia del amo a ser absorbido por la cosa que controla: por más interdependientes que lleguen a ser el amo y el esclavo, se sostendrá la diferencia entre ellos.

La historia es impulsada por la dialéctica del control. Como una esclava totalmente dominada pierde la cualidad de poder otorgar reconocimiento, la lucha por poseerla tiene que ser prolongada. O debe ser esclavizada pieza por pieza; hay que encontrar nuevos niveles de resistencia, para que pueda ser subyugada de nuevo: tiene que consentir una humillación, un dolor y una esclavitud cada vez más profundos, y debe querer su sometimiento una y otra vez, en cada oportunidad que sus amos le preguntan: "O, ¿consientes?". El relato atraviesa esos niveles cada vez más profundos de sometimiento, rastreando el impacto de cada nueva negación de la voluntad de O, de cada nueva derrota de su resistencia.

La culminación de la dialéctica, el punto en el que O estuviera sometida y René, su amante, hubiera agotado las posibilidades de violarla, habría representado lógicamente un problema narrativo. Pero antes de que este

problema se presente, antes de que René se aburra con el sometimiento de O y ella esté gastada y sea descartada, se introduce una nueva fuente de tensión. Un día, René presenta a O a Sir Stephen, su hermanastro de más edad (y más poderoso), al que ella ha de ser "entregada". A diferencia de René, Sir Stephen no ama a O. Es descrito como un hombre con "una voluntad de hielo y hierro que el deseo no podría hacer vacilar"; él exige que O lo obedezca sin amarlo, y sin que él la ame.*[6] Pero esta entrega más completa de su persona, y esa aceptación más completa de su *status* de objeto, exacerban el deseo de la mujer, hacen que quiera importar de algún modo, "existir para él". Sir Stephen encuentra nuevas maneras de intensificar la esclavitud de O: la utiliza para atraer a otra mujer; la envía a otro castillo, Samois, donde O abusará de otras mujeres y será maltratada por ellas, y él la hace "más interesante" marcándola con un hierro candente y agrandándole el ano. Estas medidas determinan que la forma de dominio de Sir Stephen sea aún más racional, calculada y controlada que la de René: más plenamente independiente de su esclava.

Por otro lado, el hecho de que René vea a Sir Stephen como a un padre sugiere que es la autoridad amada no sólo para O, sino también para el hermano menor. Sir Stephen es la persona por la que quiere ser reconocido el propio René; entregarle a Sir Stephen su amante es una forma de "deferencia", y es obvio que a René "le agrada que [Sir Stephen] se digne obtener placer con algo que él le ha dado". Por cierto, O comprende que los dos hombres comparten algo "misterioso [...] más agudo, más intenso que la comunión amorosa", de lo cual ella está excluida, aunque sea su vehículo. La entrega por René de O a Sir Stephen es un modo de entregarse sexualmente él mismo al hombre más poderoso. "Lo que cada uno buscaba en ella era la marca del otro, la huella del paso del otro." Por cierto, para René la posesión de O por Sir Stephen la santificaba, dejando "la marca de un dios".*[7]

La relación de René con Sir Stephen exige una reinterpretación de la historia hasta este punto: vemos ahora que la objetivación de la mujer es inspirada tanto por la necesidad de afirmar la diferencia respecto de ella como por el deseo de ganar prestigio a los ojos del padre. De modo que René comienza a renunciar a su amor a O, a la identificación tierna y compasiva que lo conmovió en la primera entrega de ella, en beneficio de la identificación y la alianza con el padre. Podríamos decir que el deseo de ser reconocido por el padre excede por completo al amor a la madre; se convierte en otro motivo para la dominación. (Este cambio de alianzas demuestra que las raíces de la dominación no residen sólo en el drama preedípico de la madre y el niño, sino también en la tríada edípica, como se examinará en detalle en el capítulo 4.) La falta de importancia de O para uno y otro hombre, en comparación con el vínculo que los une a ellos, pasa a ser otro aspecto de su humillación y negación.

A pesar de que el relato intenta crear una tensión más dramática, la historia finalmente se vuelve pesada con la inexorable pérdida de subjetividad de O. Al jugar como la parte complementaria de sus amos, O renuncia a todo sentido de diferencia y separatividad, para seguir conectada con ellos, a cualquier costo. Cuando sus lazos con René se van disolviendo como consecuencia del sometimiento de ella a Sir Stephen, surgen en O los más profundos miedos al abandono y la separación. Al quedar sola por poco tiempo, comienza a creer que ha perdido el amor de René; siente que su vida está absolutamente vacía. Parafraseando un texto protestante que ha visto de niña, piensa que "es una cosa terrible caer en las manos del Dios vivo". O es el alma perdida que sólo puede recobrar la gracia poniéndose en las manos del otro ideal, omnipotente.

A medida que la historia progresa, el deseo de conexión de O asume cada vez más el carácter simbólico y ritual de una devoción: su tarea en adelante es vivir según

la voluntad de su nuevo amante, servirlo, sea que esté presente o no. Su amante es como un dios, y la necesidad que tiene de él sólo puede satisfacerse con la obediencia, que le permite trascenderse, al convertirse en un instrumento de la voluntad suprema del hombre. De este modo, la historia de O, con sus temas de la devoción y la trascendencia, sugiere la entrega de los santos. La tortura y el ultraje a los que ella se somete son una especie de martirio, y le parecen "la verdadera redención de sus pecados".*[8] El gran anhelo de O es ser *conocida*, y en este sentido ella es como cualquier amante, pues el secreto del amor es ser conocido como uno mismo. Pero su deseo de ser conocida se asemeja al del pecador que quiere ser conocido por Dios. Sir Stephen la estremece porque la conoce instantáneamente; él sabe que ella es mala, perversa, que se deleita en su degradación. No obstante, este conocer tiene que ir demasiado lejos, porque cada vez queda menos de O como sujeto por ser conocido.

La historia de O concluye con una nota que propone dos finales posibles. En el primero, Sir Stephen restituye a O a Roissy y la abandona allí. En el segundo, O, "viendo que Sir Stephen está por dejarla, le dice que preferiría morir. Sir Stephen le da su consentimiento". Éste es el gesto final de heroísmo de la protagonista, su última oportunidad de expresar la voluntad de su amante. Este gesto concuerda con la esperanza paradójica de O en el sentido de que en la entrega y rendición completa encontrará a su sí-mismo elusivo. Pues esta esperanza es el otro lado de la servidumbre devocional de O: al realizar las tareas que sus amos le fijan, O busca la afirmación de ella misma. En realidad, O quiere arriesgarse a la completa aniquilación de su persona para seguir siendo el objeto del deseo de su amante, para ser reconocida.

El miedo de O a la pérdida y el abandono apunta a un aspecto importante de la cuestión del dolor. El problema del masoquismo ha sido simplificado en exceso desde la afirmación paradójica de Freud en cuanto a que

el masoquista obtiene placer en el dolor.*9 La teoría psicoanalítica actual entiende que el dolor sólo conduce al placer cuando involucra el sometimiento a una figura idealizada. Como lo demuestra O, el placer del masoquista no puede entenderse como un goce directo, no mediado, del dolor: "Le gustaba la idea de la tortura, pero cuando la estaban torturando habría traicionado al mundo entero por escapar, y sin embargo, cuando había terminado, le complacía haber pasado por eso".*10 El dolor de la violación sirve para proteger al sí-mismo, al sustituir el dolor psíquico de la pérdida y el abandono por un dolor físico. Al ser lastimada por el otro, O siente que es alcanzada, que es capaz de experimentar a otra presencia viva.[1] El placer de O, por así decirlo, reside en la sensación de su propia supervivencia y en su conexión con su amante poderoso. Mientras O pueda convertir su miedo a la pérdida en sumisión, mientras siga siendo el objeto y la manifestación del poder del amante, está segura.

La experiencia del dolor tiene una dimensión más. En los términos de Freud, el dolor es el punto en el que los estímulos se vuelven demasiado intensos como para que el yo o el cuerpo puedan soportarlos. A la inversa, el placer requiere un cierto control o dominio de los estímulos. Freud proponía que la erotización del dolor permite una sensación de dominio al convertirlo en placer.*12 Pero esto sólo es cierto para el amo: la pérdida del

1. Como lo ha señalado Masud Khan, en Freud faltaba una concepción del dolor psíquico, puesto que ésta es una propiedad del sí-mismo, para el cual tampoco Freud tenía un concepto. Khan examina la importancia de encontrar un testigo del propio dolor psíquico, un testimonio que le permite a la persona lograr un profundo sentido del sí-mismo. También describe el caso de una mujer para la que la inmersión en una relación sadomasoquista imperiosa parecía ser la alternativa al colapso psíquico. Esta forma de dolor sustituía a una depresión profunda basada en un abandono y una pérdida muy tempranas.*11

sí-mismo por O es la ganancia *de él*, el dolor de O es el placer *de él*. En el esclavo, el dolor intenso provoca la ruptura violenta del sí-mismo, una profunda experiencia de fragmentación y caos.*[13] Es cierto que O acoge de buen grado esta pérdida de coherencia del sí-mismo, pero sólo con una condición específica: que su sacrificio cree realmente el poder del amo, genere el sí-mismo coherente de él, en el cual ella pueda tomar refugio. De modo que al perder su propio sí-mismo, ella gana un acceso, aunque circunscripto, a un sí-mismo más poderoso.

La relación de dominación es asimétrica. Puede invertirse (como cuando O asume el rol de torturadora) pero nunca convertirse en una relación recíproca o igualitaria. Su identificación desempeña una parte importante en esta relación reversible, pero siempre con la estipulación de que la masoquista obtiene su identidad a través del poder del amo, incluso cuando éste niega activamente su identidad con ella. Infligir dolor es el modo que tiene el amo de mantener su identidad separada. En el dolor de ella, el cuerpo de O "conmueve" a sus amos, pero sobre todo porque exhibe las marcas que ellos han dejado. Desde luego, la "emoción" de ellos está siempre bajo control, y finalmente mengua cuando la protagonista se convierte cada vez más en un objeto deshumanizado, cuando su naturaleza cosificada hace que su dolor enmudezca. No obstante, su sometimiento a la voluntad de ellos corporiza el reconocimiento final del poder de los amos. El sometimiento se convierte en la forma "pura" del reconocimiento, así como la violación se convierte en la forma "pura" de la afirmación. La afirmación de un individuo (el amo) se transforma en dominio; el reconocimiento del otro (el esclavo) se convierte en sometimiento. De modo que la tensión de fuerzas básica *dentro* del individuo pasa a ser una dinámica *entre* individuos.

La relación de dominación se nutre en el mismo deseo de reconocimiento que encontramos en el amor, pero ¿por qué toma esta forma? Incluso si aceptamos que O busca reconocimiento, nos queda por saber la razón de que su búsqueda culmine en la sumisión, y no en una relación de mutualidad. ¿Por qué esta complementariedad entre el todopoderoso y el impotente, en lugar de una igualdad de poder de dos sujetos?

Tenemos ya alguna idea de cómo Freud y Hegel han encarado estos interrogantes. Como lo he señalado, sus respuestas asumen la inevitable aspiración humana a la omnipotencia, y comienzan y terminan en el mismo lugar, en el atolladero del dominio, en el sistema cerrado de los opuestos: agente y paciente, amo y esclavo. Es cierto que el examen que realiza Hegel del reconocimiento implica un ideal de mutualidad en el cual ambos sujetos comparten los elementos contradictorios de la negación y el reconocimiento. Pero la polarización de esos dos "momentos" es una parte necesaria de su dialéctica, y por lo tanto cada sujeto termina encarnando sólo un lado de la tensión. En términos psicoanalíticos, esta fractura de la totalidad se entiende como "escisión".[2] La totalidad sólo existe si se mantiene la contradicción, pero esto no

2. El concepto psicoanalítico de escisión, como el de represión, tiene un uso estrecho, técnico, y también un significado metapsicológico y metafórico más amplio. Así como la represión se convirtió en un paradigma del proceso cultural más amplio, la escisión podría sugerir, no sólo procesos psíquicos individuales, sino también supraindividuales. Técnicamente, la escisión es una defensa contra la agresión, un esfuerzo por proteger al objeto "bueno" escindiendo sus aspectos "malos" que han incurrido en agresión. Pero en su sentido más amplio, la escisión es cualquier fractura del todo en la cual las partes del sí-mismo o el otro se dividen y proyectan en otros lugares. En ambos usos indica una polarización en la cual los opuestos (en especial lo bueno y lo malo) ya no pueden integrarse; un lado es desvalorizado, el otro idealizado, y ambos se proyectan en diferentes objetos.*[14]

es fácil. En la escisión, los dos lados aparecen representados como tendencias opuestas y distintas, de modo que el sujeto sólo tiene acceso a ellas como alternativas. El sujeto puede asumir sólo un aspecto por vez, proyectando el opuesto en el otro. En otras palabras, en la mente del sujeto, el sí-mismo y el otro no aparecen representados como todos igualmente equilibrados, sino como divididos en mitades. Pero, ¿es inevitable la escisión que Hegel da por sentada? ¿Es inevitable la fractura de la tensión?

Georges Bataille ha aplicado directamente la dialéctica hegeliana a la violación erótica. Su obra nos permite una mirada más lúcida a *La historia de O*, a fin de ver de qué modo la escisión y fractura asumen una forma erótica. Para Bataille, la existencia individual es un estado de separación y aislamiento: somos como islas, conectadas pero separadas por un océano de muerte. El erotismo es el cruce peligroso de ese mar. Permite salir del aislamiento exponiéndonos a "la muerte [...] la negación de nuestras vidas individuales".*[15] El cuerpo representa un límite: discontinuidad, individualidad y vida. En consecuencia, la violación del cuerpo es una transgresión del límite entre la vida y la muerte, incluso cuando atraviesa nuestra discontinuidad con el otro. Esta ruptura, este cruce de los límites, es para Bataille el secreto de *todo* erotismo, y asume su forma más severa en la violación erótica. Debe observarse, sin embargo, que la ruptura nunca debe disolver *realmente* los límites, pues de ello resulta la muerte. La excitación reside en el *riesgo* de muerte, no en la muerte en sí. Y es la complementariedad erótica la que ofrece un modo de irrumpir a través de los límites y al mismo tiempo preservarlos: en la oposición entre violador y violada, una persona mantiene sus límites y la otra permite la fractura de los suyos. Una mantiene su racionalidad y control, mientras que la otra pierde su sí-mismo. Dicho de otro modo, la complementariedad protege al sí-mismo. Si ambos *partenaires*

renunciaran al control, la disolución del sí-mismo sería total. La persona violada no contaría con ningún *partenaire* controlador con el que pudiera identificarse; no podría abandonarse "con seguridad". Cuando ambos *partenaires* disuelven el límite, los dos experimentan una sensación fundamental de fractura, una suerte de angustia primaria, existencial; en lugar de conexión con un otro definido, se produce un vacío terrorífico. De modo que el deseo de infligir dolor o experimentarlo por acción del otro, incluso cuando se busque irrumpir a través de los límites, es también un esfuerzo por encontrarlos.*16

Como hemos visto en *La historia de O*, el control, el orden y los límites que el amo proporciona son esenciales para la experiencia erótica del sometimiento. Por cierto, es la actitud racional, calculadora, incluso utilitaria del amo lo que suscita la sumisión; es la imagen de su exquisito control lo que propende a su machismo estremecedor. Para ambos *partenaires* el placer está en el dominio. Las intenciones del amo, con su formalidad sacramental, asumen la determinación y los fines de un orden superior. El desinterés del sádico, el hecho de que él lo hace "menos por [su] placer que por la ilustración [del masoquista]", ofrece contención y protección. Este poder protector constituye el aspecto más importante de la autoridad, sin el cual la fantasía no es satisfactoria.[3] Esta autoridad es lo que inspira amor y transforma la violencia en una oportunidad de sometimiento voluntario.

Aunque los elementos de autocontrol, intencionalidad y autoridad tienen la finalidad de mantener la diferencia entre el violador y la violada, el control, como hemos visto, tiende a volverse contraproducente. El hecho de que

3. Una mujer que había estado envuelta en una relación sadomasoquista se quejaba de que su *partenaire* "era torpe, nunca me hacía doler donde o como yo quería". Por cierto, un buen sádico es difícil de encontrar: tiene que intuir los deseos ocultos de su víctima, proteger la ilusión de unidad y dominio que deriva del conocimiento que él tiene de lo que ella quiere.*17

cada *partenaire* represente sólo un polo de una unidad dividida crea la principal dificultad para mantener la tensión. El problema constante de las relaciones de dominio –dice Bataille en su comentario a Hegel– consiste "en que el esclavo, al aceptar la derrota [...] ha perdido la cualidad sin la cual es incapaz de *reconocer* al conquistador como para satisfacerlo. El esclavo es incapaz de dar al amo la *satisfacción* sin la cual este último no puede descansar".*[18] La negación por el amo de la subjetividad del otro lo enfrenta con el aislamiento como la única alternativa a que el otro deshumanizado lo absorba. En ambos casos el amo está realmente solo, porque la persona con la que está no es en absoluto una persona. De modo análogo, la esclava, por su parte, siente que el amo la abandonará a la soledad cuando se canse de estar con alguien que no es una persona.

Finalmente, la irrealidad del otro se vuelve demasiado poderosa; el sádico está en peligro de convertirse en la cosa sin voluntad que él consume, a menos que se separe por completo. Y la masoquista siente cada vez más que ella no existe, que no tiene voluntad ni deseo, que no tiene ninguna vida aparte del otro. Por cierto, una vez que se disuelve la tensión entre el subyugamiento y la resistencia, la muerte o el abandono es el final inevitable de la historia y, como hemos visto, *La historia de O* queda deliberadamente abierta a ambas conclusiones. Esta ambigüedad es adecuada porque para la masoquista el final intolerable es el abandono, mientras que para el sádico lo es la muerte (o el asesinato) del otro, a quien él destruye. Un paralelo dinámico, en el cual la complementariedad reemplaza a la reciprocidad, es una frecuente corriente subterránea en las relaciones íntimas "ordinarias": uno da, el otro se niega a aceptar; uno persigue, el otro pierde interés; uno critica, el otro se siente aniquilado. Para ambos *partenaires*, el sentido de la conexión está perdido: la autosuficiencia extrema lleva a separarse del otro; la dependencia extrema vicia la realidad separada del otro.

De modo que, metafórica y a veces literalmente, la relación sadomasoquista tiende a la muerte o, en todo caso, a lo muerto, lo entumecido, al agotamiento de la sensación. El final es paradójico, porque estas relaciones se inician para reintroducir tensión, para contrarrestar el entumecimiento con el dolor, para quebrar el encierro mediante la violación. Bataille señala que necesitamos la unidad escindida de amo y esclavo para mantener los límites que la unión erótica (la "pequeña muerte" del sí-mismo) amenaza con disolver. Pero, como vemos, la unidad escindida culmina en la desconexión. El agotamiento de la satisfacción que se produce cuando se ha derrotado toda resistencia, cuando se ha perdido toda tensión, significa que la relación ha completado el círculo, que ha vuelto al vacío del que se esforzaba por escapar.

Pero ¿por qué la pérdida de la tensión es el principio y el final inevitable de esta historia? La teoría freudiana de los instintos nos ofrece una interpretación. Por cierto, toda la interpretación que da Freud del malestar en la cultura depende de su interpretación de la pérdida de la tensión.*[19] A juicio de Freud, lo único que podía explicar la frecuencia de la destrucción y la agresión en la vida humana era la idea de una pulsión de muerte que nos impulsa hacia una ausencia completa de tensión. La proyección hacia el exterior de esa pulsión de muerte en la forma de agresión o dominio era nuestra principal protección para no sucumbir a ella. Aquí, según yo lo veo, encontramos el esfuerzo de Freud por explicar el dominio, su paralelo con la paradoja del amo y el esclavo.

Para Freud el dominio es inevitable, puesto que, sin él, el instinto de muerte, esa pulsión primaria hacia la nada (una pérdida completa de la tensión) se volvería hacia adentro y destruiría la vida misma. Pero, por fortuna, la agresión debe luchar con su "adversario inmortal", el instinto de vida, Eros. Eros, en general, y la sexualidad en particular, neutralizan o ligan la agresión. Freud escribe que los instintos de vida y de muerte casi

nunca aparecen aislados, sino "en una aleación de ambos... y por lo tanto se vuelven irreconocibles". El mejor lugar para observar y analizar esta fusión es la vida erótica: el sadismo y el masoquismo son "manifestaciones del instinto destructivo... fuertemente aleadas con el erotismo".*[20] Por cierto, la dominación erótica –continúa Freud– puede ser el mejor lugar para aprehender la alianza de Eros y el instinto de muerte:

> En el sadismo, donde el instinto de muerte deforma la meta erótica en su propio sentido, pero satisfaciendo plenamente al mismo tiempo el impulso erótico, logramos la más clara visión de su naturaleza y de su relación con Eros. Pero incluso donde surge sin ningún propósito sexual, en la furia más ciega de destructividad, no podemos dejar de reconocer que la satisfacción del instinto [de muerte le presenta] al ego una realización de sus antiguos deseos de omnipotencia.*[21]

Cuando la agresión es proyectada hacia afuera y aprovechada por la civilización, termina haciendo *en el exterior* lo que de otro modo haría *en el interior*: reduce el mundo, lo objetiva, lo subyuga. Si volvemos a traducir el proceso a los términos de Hegel, esto significa que el sí-mismo se niega al reclamo del mundo externo (el otro) en cuanto a que limite su carácter absoluto. El sí-mismo afirma su omnipotencia. La omnipotencia, como podríamos entonces decir, es la manifestación del instinto de muerte freudiano. Cuando el instinto destructivo se proyecta afuera, el problema de la omnipotencia no queda resuelto, sino sólo reubicado. Tampoco la fusión del instinto de muerte con Eros soluciona este problema. Pues incluso la aleación de destrucción y Eros, como lo ilustra el ciclo de huida de lo muerto y retorno a lo muerto en la dominación erótica, nos retrotrae a la meta original de la pulsión de muerte: la reducción de todas las tensiones.

La omnipotencia y la pérdida de tensión se refieren en realidad al mismo fenómeno. La omnipotencia, sea en

la forma de fusión o de agresión, significa la completa asimilación del otro y el sí-mismo. Corresponde al punto cero de la tensión entre el sí-mismo y el otro. El dominio, tal como lo vio Freud, es tanto una expresión de omnipotencia (o muerte) –la completa ausencia de tensión–, como un esfuerzo por proteger de esa ausencia al sí-mismo: un esfuerzo por crear tensión, por quebrar esa asimilación del otro o por el otro que no permite que nada exista *afuera*. Pero cierra el círculo, y deja al sí-mismo encapsulado en un sistema cerrado (la mente omnipotente), por lo menos hasta que el otro devuelve el golpe.

Veamos ahora lo que sucede cuando examinamos el ciclo de la omnipotencia, desde un punto cero de la tensión con el otro, en los términos de la teoría intersubjetiva. En esta concepción, el movimiento circular desde el embotamiento hasta el agotamiento, que caracteriza a la dominación, no es una manifestación del instinto de muerte que impulsa hacia una tensión cero, sino de la fractura del reconocimiento entre el sí-mismo y el otro. El dominio presupone un sujeto ya atrapado en la omnipotencia, incapaz de establecer un contacto "vivo" con la realidad externa, de experimentar la subjetividad de la otra persona. Pero esta primera causa aparente es en sí misma el resultado de una fractura anterior entre el sí-mismo y el otro, que, aunque generalizada, no es inevitable. En la medida en que la dominación es una forma alienada de la diferenciación, un esfuerzo por recrear tensión mediante la distancia, la idealización y la objetivación, está destinada a repetir la fractura original, a menos y hasta que el otro genere una diferencia.

DESTRUCCIÓN Y SUPERVIVENCIA

La idea winnicottiana de la destrucción tiene que ver con la diferencia que puede generar el otro. Después de todo, la destrucción es un modo de diferenciar el sí-mis-

mo, el intento de ubicar al otro fuera de la propia fantasía y experimentarlo como realidad externa. Propongo que el dominio erótico expresa una tendencia básica a la diferenciación que ha sufrido una transformación. Como hemos visto, el destino de esta tendencia depende de que encuentre la capitulación/retaliación o la supervivencia del otro. En términos intersubjetivos, la violación es el intento de expulsar al otro del sí-mismo, de atacar la realidad separada del otro para finalmente descubrirlo. Por ejemplo, el sádico adulto busca un otro que sobreviva, pero esta búsqueda es ya prejuiciosa, debido a la decepción infantil con un otro que no sobrevivió. De modo análogo, la masoquista adulta continúa encontrando un otro que sobrevive, así como ella sobrevivió en la infancia, pero de nuevo se pierde en el trueque.

La práctica controlada del sadomasoquismo retrata un drama clásico de destrucción y supervivencia. El estremecimiento de la trangresión y la sensación de libertad completa dependen para el sádico de la supervivencia de la masoquista. Cuando la masoquista soporta su ataque incesante y permanece intacta, el sádico experimenta este hecho como amor. Al aliviar el miedo (la culpa) de él, que teme que su agresión la aniquile, ella crea para el hombre la primera condición de la libertad. Por la misma razón, la masoquista experimenta como amor el dolor psíquico compartido, la oportunidad de abandonarse al dolor en presencia de un otro en el que se confía y que comprende los sufrimientos que inflige. De allí el amor y la gratitud que pueden acompañar al ritual del dominio cuando es contenido y limitado.*[22]

En el desarrollo del niño, la destrucción inicial puede verse simplemente como parte de la afirmación: el deseo de afectar (negar) a los otros, de ser reconocido. Cuando la destrucción fracasa, la agresión se vuelve hacia adentro y nutre la sensación de omnipotencia.*[23] Originalmente, en el proyecto de destrucción hay una especie de inocencia. Según la teoría freudiana del sadismo (elabo-

rada antes de que Freud introdujera el instinto de muerte),*[24] primero el infante ataca despiadadamente y devora al mundo sin ningún sentido de las consecuencias. En esta etapa de sadismo primario la criatura no sabe lo que es infligir un daño; simplemente espera tener su bizcocho y comerlo. Sólo cuando internaliza su agresión e ingresa en la posición masoquista puede imaginar el dolor posible del otro. Entonces aparece el sadismo "real", el deseo de hacer daño y reducir al otro, como uno se ha lastimado a sí mismo. En síntesis, la agresión, internalizada como masoquismo, reaparece como sadismo.[4] Con esta internalización se tiene la coartada para desempeñar ambos roles en la fantasía, para experimentar sustitutivamente la parte del otro, y de tal modo disfrutar del acto de la violación.

4. El psicoanalista francés Jean Laplanche se ha explayado sobre el modelo freudiano del movimiento desde el sadismo primario hasta el masoquismo y el sadismo propiamente dicho. Dice que el movimiento de internalización convierte la agresión en fantasía sexual; es decir que, al volverse hacia adentro, la agresión "forma una aleación" con la sexualidad. Sea la fantasía activa o pasiva, el acto de la "fantasmatización" es decisivo; por cierto, constituye realmente la sexualidad y el inconsciente. La sexualidad (por la cual Laplanche entiende el reino de la fantasía sexual) es lo opuesto a Eros, una especie de "antivida frenética".*[25] Eros, si recordamos el uso de Freud, está dirigido hacia afuera, hacia el otro, y es por lo tanto lo opuesto a la agresión que se vuelve hacia adentro y es la sexualidad. De la argumentación de Laplanche se sigue que la verdadera oposición de los instintos no se produce entre Eros e instinto de muerte, sino entre Eros y la agresión, que a menudo aparece disfrazada de sexualidad. Esto se acerca a la oposición intersubjetiva entre negar al otro y reconocerlo. Por cierto, la idea de Laplanche de la internalización de la agresión como fantasía sexual se puede comparar con el concepto de Winnicott, de que cuando la destrucción no puede dirigirse hacia el otro, el sujeto permanece atrapado en la omnipotencia mental. La idea de la oposición entre Eros y la sexualidad sugiere algo análogo a la distinción de Winnicott entre tener interacción con el otro externo y relacionarse con el objeto como un producto mental propio: una experiencia de dos personas o una experiencia unipersonal.

En gran parte de la vida temprana, la destrucción se dirige adecuadamente hacia el otro, y es internalizada cuando el otro no puede "tomarla" y sobrevivir. Suele ser inevitable que a veces no se sobreviva, y entonces se produce la internalización de la agresión. Cuando la madre no sobrevive al ataque (no soporta la destrucción sin retaliación *o* repliegue), el niño vuelve su agresión hacia adentro y desarrolla lo que conocemos como rabia. Pero cuando las cosas marchan bien esta rabia a menudo se disipa a través de un movimiento en la relación, una vuelta a la comprensión mutua que le permite al niño sentir de nuevo la presencia del otro. (Por ejemplo, el niño acepta la frustración pero comunica la fantasía de retaliación al progenitor que lo ha frustrado, como cuando dice "Hay una topadora que viene a echar abajo la casa".)

Cuando el niño experimenta a la madre como alguien que se derrumba o cede, continúa el ataque, en la fantasía o la realidad, buscando un límite para su rabia reactiva. El hijo malcriado, al que se le ha permitido abusar de la madre (o de ambos progenitores), y que no ha encontrado límites a su fantasía de omnipotencia, es el típico niño "sádico". ("No puedo controlarlo", dice la madre, y repite por quinta vez "Michael, si no te portas bien tendrás que levantarte de la mesa y subir a tu habitación".) Para este niño, nunca aparece en el horizonte el objeto real, el que no puede ser destruido. Para él, la agencia y la afirmación no están integradas en el contexto de la mutualidad y el respeto al otro, sino en el contexto del control y la retaliación. El sádico-niño es *cognitivamente* consciente de la diferencia entre el sí-mismo y el otro, pero *en el plano emocional* esa conciencia está hueca y no contrarresta el deseo de controlar al otro.

Cuando la madre cede, el niño experimenta su elación, su grandiosidad y su ensimismamiento expansivos como si se precipitara en el espacio: no encuentra límites, ninguna alteridad. El mundo le parece vacío de toda vida humana; no hay nadie con quien hacer contacto, "el

mundo es todo mío". Según la descripción del analista Sheldon Bach, cuando el sí-mismo se siente absoluto, se produce una pérdida de diferenciación en la cual "el sujeto y el objeto son uno; la [persona] ha devorado la realidad".*[26] Lo que el niño siente es algo así: cuando el otro se desmorona bajo el impacto de mi acción, ésta va más allá del borde del mundo y cae al vacío; siento que yo mismo pronto iré detrás de ella. En este vacío empieza la pérdida de tensión o de límites, un subproducto de la pérdida del otro.

La supervivencia significa que la madre puede permitirse reducir la grandiosidad del niño lo bastante (sólo lo bastante) como para hacerle saber que puede ir hasta allí pero no más lejos, que las necesidades y la realidad de algún otro establecen un límite a sus hazañas mentales. La madre tiene que sentirse lo bastante separada y segura como para tolerar sin rendirse la rabia contrariada del niño. De otro modo queda destruida a los ojos de la criatura. El niño envuelto en el proceso de destrucción es como un Ícaro que vuela hasta demasiado cerca del sol. Cuando la madre establece límites, en realidad protege al hijo de la disolución que se produce si ha podido abrirse camino el sí-mismo absoluto. Desde luego, como veremos en nuestro examen del masoquismo, el niño al que nunca se le permite destruir no puede asumir el poder de volar o descubrir sus límites.

La conversión de la afirmación en agresión, de la interacción en control mental, opera como un equipo de dos personas. Cuando las cosas no se resuelven "afuera", entre el sí-mismo y el otro, la interacción se transfiere al mundo de la fantasía; esto incluye la identificación con aquel a quien hemos hecho daño. El drama de la pareja reversible de violador y víctima desplaza la tensión de la interacción con el otro. Este drama se produce entonces en el seno de la omnipotencia de la vida mental, en la esfera encapsulada de lo intrapsíquico. En la destrucción exitosa (cuando el otro sobrevive), la distinción entre los

actos mentales y lo que sucede "allí afuera", en la "realidad", pasa a ser algo más que una percatación cognitiva; se convierte en una experiencia sentida. La distinción entre la fantasía que yo tengo de usted, y usted como una persona real, es la esencia misma de la conexión.

El tema subyacente del sadismo es el intento de irrumpir en el otro. El deseo de ser descubierto subtiende a su contraparte, es decir al masoquismo. Emmanuel Ghent lo ha denominado "deseo de entrega", y dice que el sometimiento es su "sucedáneo siempre dispuesto".*[27] Lo mismo que la agresión del sádico, el sometimiento del masoquista es ambiguo, y combina la repetición de una antigua frustración con el deseo de algo nuevo. Ghent sostiene que es un deseo de salir de lo que Winnicott denominó "*self* falso". El *self* falso es el sí-mismo obediente, adaptativo, que ha evitado el caos aceptando la dirección y el control del otro, que ha mantenido la conexión con el objeto renunciando a la exploración, la agresión y la separatividad.

Esta obediencia está asociada con otro tipo de destrucción infantil frustrada, en el cual el sí-mismo no ha sobrevivido. El niño "masoquista" no ha tenido que soportar el derrumbe de la madre sino la retaliación, en forma de castigo o de repliegue. Él destruye al otro sólo en la fantasía; nunca realiza un ataque total a la madre para poner a prueba si sobrevive. Su rabia se vuelve hacia adentro y aparentemente deja al margen al otro, pero la pérdida de un otro externo viable ensombrece la lucha por diferenciarse. El masoquista desespera incluso de retener la atención o ganar el reconocimiento del otro, de ser sostenido con seguridad en la mente del otro.

La psicología del yo contemporánea ha entendido a menudo la sumisión como una separación frustrada y una inhibición de la agresión. Pero, como dice Ghent, el enmarcamiento del masoquismo como deseo de autodescubrimiento en el espacio proporcionado por el otro nos permite reconocer también la defensa. El sí-mismo del

masoquista es "falso" porque, a falta de este espacio, no ha podido realizar el deseo y la agencia que provienen de adentro. No ha experimentado sus impulsos y actos como propios, como emergentes sin recibir una dirección desde afuera. Esta experiencia es lo que anhela, aunque quizá no lo sepa.*[28]

Por lo tanto, el masoquismo puede verse no sólo como una estrategia para huir de la soledad, sino también como una búsqueda de soledad *con* el otro: al permitir que el otro tenga el control, el masoquista espera encontrar un espacio abierto "seguro" en el cual pueda abandonar el *self* falso protector, y permitir que emerja el *self* oculto naciente. Dentro de ese espacio, él busca una oportunidad para la experiencia transicional de Winnicott, exenta de la artificialidad y la adaptación que la inhiben. El deseo del masoquista de ser alcanzado, penetrado, encontrado, liberado (deseo que puede expresarse en la metáfora de la violencia así como en metáforas de redención), es la otra cara del deseo del sádico de descubrir al otro. El deseo del masoquista de experimentar su realidad interior auténtica en la compañía de un otro, corre paralelo al deseo del sádico de salir del sí-mismo a una realidad compartida.

Estas dinámicas no son entonces sólo la materia prima del dominio; también constituyen lo que hace posible la mutualidad. Nos permiten mantener la conexión, para no quedar segregados del mundo en la cápsula monádica de la mente. La omnipotencia mental significa la ausencia de esta conexión, una fractura de la diferenciación en la cual el sí-mismo es asimilado al otro, o el otro es asimilado al sí-mismo. La internalización reemplaza a la interacción o al intercambio con el exterior.

El estado de omnipotencia, con ausencia de tensión, da origen al dominio. En ausencia de un sentido diferenciado del sí-mismo y el otro, el compartir vital entre mentes separadas se ve reemplazado por relaciones casi exclusivamente complementarias. En la infancia, la inte-

racción complementaria, en la cual la madre facilita un cambio positivo de los estados del infante, suele ser un preludio del compartir intersubjetivo. A menudo el otro tiene que hacer algo para regular, calmar y lograr la receptividad del sí-mismo a ese intercambio. Pero el énfasis de la relación debe ir pasando de la regulación al verdadero intercambio de reconocimiento en sí. Lo que vemos en la dominación es una relación en la cual la complementariedad ha eclipsado por completo a la mutualidad, de modo que no surge el deseo subyacente de interacción con alguien verdaderamente externo, con un centro equivalente de deseo.

Esta dinámica de la destrucción y la supervivencia es la pauta central de la unión erótica, en la cual el otro recibe y reconoce los actos del sujeto, incluso sus actos de destrucción. Sin duda, Eros no está exento de todo lo que asociamos con la agresión, la afirmación, la superioridad y el dominio. Pero lo que hace erótica la sexualidad es la supervivencia del otro, con la destrucción y a pesar de ella. Lo que distingue a Eros de la perversión no es que esté exento de fantasías de poder y rendición, pues Eros no se deshace de la fantasía sexual, sino que juega con ella. La idea de destrucción nos recuerda que el elemento de agresión es necesario en la vida erótica; lo que distingue la unión erótica, que juega con la fantasía de dominio, respecto del dominio real, es el elemento de *supervivencia*, la diferencia que puede establecer el otro.

Como he dicho antes, en la unión erótica perderse y estar totalmente allí son dos fenómenos que se dan juntos, como sin contradicción. La sensación de perderse creativamente, de quedar absorbido en el otro, suele estar a una distancia ínfima del ensimismamiento, o absorción en el sí-mismo.*[29] En la unión erótica se afirma la experiencia fundamental de sintonía o entonamiento, la experiencia de que individuos separados pueden compartir el mismo sentimiento. Por otro lado, la domina-

ción erótica ejemplifica la fatalidad de disolver la paradoja en una polaridad (escisión), aun cuando demuestra que es el punto final de un proceso complejo, y no simplemente la condición humana original.

LA DOMINACIÓN Y LA DIFERENCIA SEXUAL

Podría parecer que la asociación del dominio con el género es obvia: después de todo, los hombres han dominado en todas partes a las mujeres, y cabría esperar que esto coloreara también las relaciones eróticas. Pero, aunque aceptáramos esta lógica, aún nos quedaría por comprender de qué modo la subyugación de las mujeres se afianza en la psique y da forma a la pauta del dominio. Además, es cada vez más evidente que los roles del amo y el esclavo no son intrínseca o exclusivamente masculino y femenino; como nos lo recuerda el "masoquista" original de *La Venus de las pieles* (Leopold von Sacher-Masoch), a menudo es cierto lo contrario: la práctica real del sadomasoquismo frecuentemente invierte las pautas heterosexuales. Y, en este sentido, el masoquismo puede presentarse con igual probabilidad en las relaciones homosexuales. Por lo tanto, el interrogante que encaramos no es el de por qué los hombres son sádicos y las mujeres masoquistas, puesto que esto no ocurre necesariamente; nuestro interrogante es cómo el sadismo y el masoquismo llegaron a asociarse con la masculinidad y la feminidad.

La estructura profunda de la complementariedad de los géneros ha persistido a pesar de la mayor flexibilidad de los roles sexuales contemporáneos. Para comprender los orígenes del dominio masculino y la sumisión femenina tenemos que considerar el curso característico de cada género en el proceso temprano de diferenciación. Como en casi todas partes las mujeres han sido los cuidadores primarios de los niños pequeños, tanto los varones como las niñitas se han diferenciado en relación con

una mujer, la madre.[5] Cuando consideramos el curso típico de la diferenciación masculina, vemos de inmediato que crea una dificultad especial para los varones. Todos los niños se identifican con su primer ser querido, pero los varones deben disolver esta identificación y definirse como el sexo diferente. Al principio todos los infantes se sienten semejantes a sus madres. Pero los varones descubren que no pueden llegar a *convertirse* en ella; sólo pueden *tenerla*. Este descubrimiento conduce a una ruptura de la identificación, que las niñas no tienen que sufrir. Los varones logran su masculinidad negando la identificación o unidad originales con la madre.*[30]

El trabajo de Robert Stoller sobre el desarrollo y la ruptura de la identidad genérica ha permitido comprender mejor este proceso. Este autor postula que la identidad masculina es un fenómeno secundario, puesto que se la logra superando una identificación primaria con la madre. Esta posición, tan contraria al supuesto freudiano de que los niños de ambos sexos empiezan como "hombrecitos", tiene amplias ramificaciones. Para que el varón se vuelva masculino, dice Stoller, "tiene que separarse en el mundo exterior del cuerpo femenino de la madre, y en el mundo interior, de su propia identificación primaria ya formada con la condición de hembra y de mujer. Esta gran tarea a menudo no llega a completarse...".*[31]

El varón desarrolla su género y su identidad estableciendo una discontinuidad y una diferencia respecto de la persona a la que está más apegado. Este proceso de desi-

5. A pesar del rol universal de las mujeres como cuidadores primarios de los niños pequeños, existen grandes variaciones en la organización de la crianza. Sólo en las familias occidentales de clase media encontramos realmente la pauta típica del bebé atendido sólo por la madre. De modo que nuestra teoría, a menos que la corrijamos, sólo se aplicaría estrictamente a esas familias. Por otra parte, incluso en ellas, las pautas de la crianza han ido cambiando, a favor de la participación paterna.

dentificación*[32] explica el repudio a la madre que subtiende la formación convencional de la identidad masculina, y resulta en una especie de "falla geológica" que corre a lo largo del logro masculino de la individualidad.

El amor erótico que tiende a convertirse en dominio erótico puede verse como una víctima de esta forma característicamente masculina de establecer la separación. La necesidad de cortar la identificación con la madre para ser confirmado como una persona separada y también como una persona masculina (al varón le cuesta distinguir una cosa de la otra) a menudo impide reconocer a la madre. Ella no es vista como una persona independiente (otro sujeto), sino como algo distinto: como naturaleza, como un instrumento u objeto, como menos que humana. La premisa de la independencia del varón es decir "Yo no soy como ella, que me cuida". Una actitud objetivante viene a reemplazar las interacciones anteriores de la infancia, en las cuales aún podían coexistir el reconocimiento mutuo y la afirmación orgullosa. La identidad masculina, como lo señala Nancy Chodorow, subraya un solo lado del equilibrio de la diferenciación: privilegia la diferencia por sobre el compartir, la separación por sobre la conexión, los límites por sobre la comunión, la autosuficiencia por sobre la dependencia.*[33]

Al quebrar la identificación con la madre y la dependencia respecto de ella, el varón corre el peligro de perder totalmente su capacidad para el reconocimiento mutuo. El entonamiento emocional y la armonía corporal que caracterizaron su intercambio infantil con la madre ahora amenazan su identidad. Desde luego, él puede aceptar cognitivamente el principio de que el otro está separado, pero sin la experiencia de la empatía y de un sentimiento compartido que una las subjetividades separadas. En lugar de ello, se relaciona con el otro como objeto, sobre todo con el otro de sexo femenino. Cuando esta relación con el otro como objeto se generaliza, la racionalidad reemplaza al intercambio afectivo con el

otro.*[34] Esta racionalidad elude el reconocimiento real de la subjetividad del otro. El proceso podría denominarse "identificación falsa".

La violación es una elaboración de esta diferenciación unilateral o "falsa", una elaboración que afirma la diferencia absoluta respecto de su objeto, al cual podemos verlo ahora como representando a la madre.*[35] En este curioso método de afirmar la diferencia subyace una fantasía del poder materno, de ser reabsorbido. El peligro al que se pretende que la violación se oponga (la pérdida definitiva de la tensión) se puede fácilmente equiparar con el retorno a la unidad con la madre, y puede ser ahora evocado por cualquier experiencia profunda de dependencia o comunión (emocional o física), como el amor erótico. La única defensa contra la pérdida de la diferencia reside en invertir la relación de poder, de modo que el amo controle al otro, mientras continúa proclamando que sus propios límites están intactos.[6]

La dominación erótica representa una intensificación de la angustia masculina y una defensa ante la madre. El cuerpo materno repudiado persiste como el objeto que hay que usar y violar, del que hay que separarse, sobre el que hay que tener poder, que hay que denigrar.*[36] Por ello, en una visita a la villa de Sir Stephen en el sur, O piensa cuán afortunado es que estén lejos del mar, pues el mar huele a estiércol (*mer = mar; mère = madre*). O se presta además a la denigración de lo que es específica-

6. Desde luego, como hemos visto, el infante no es nunca literalmente uno con la madre, pero a esta identificación temprana se la denomina retroactivamente (aparece representada intrapsíquicamente como) "unidad", es decir, como una ausencia de diferencias fundamentales. La defensa contra la unidad se desarrolla en concordancia con un principio de inversión: te haré lo que percibo que tú me estás haciendo. Si yo percibo que tu amor asfixia mi subjetividad, yo –también a través del amor– negaré la tuya. Como la complementariedad ya no es atemperada por los rasgos compartidos, la "unidad" parece incluso más absoluta y amenazante.

mente femenino en su sexualidad cuando Sir Stephen la usa "como a un muchacho", es decir negando sus órganos femeninos. Las alusiones anales degradan lo que la mujer tiene para ofrecer, su diferencia corporal respecto del hombre. Es precisamente esta objetivación, combinada con el mantenimiento de una diferencia y un control absolutos, lo que da forma a la transgresión del amo. La vulnerabilidad de una masculinidad forjada en el crisol de la feminidad, la "gran tarea" de la separación que tan pocas veces se completa, tiende las bases para la ulterior objetivación de las mujeres. La madre representa el prototipo del objeto no-diferenciado. Sirve a los hombres como su otro, su contraparte, el lado de ellos mismos que reprimen.*[37]

A lo largo de toda nuestra cultura resuena la concepción de la madre como objeto. En el discurso psicoanalítico general, el niño se relaciona con ella como con un objeto de sus pulsiones, y desvaloriza en concordancia esa subjetividad independiente. La esencia de la individuación consiste en la independencia respecto de la madre como objeto, y no en su reconocimiento como sujeto. Estos supuestos forman parte de un problema más amplio: en la medida en que hasta hace poco tiempo "hombre" e "individuo" eran sinónimos, la experiencia masculina de la diferenciación tiene estampada la imagen de la individualidad. La imagen del otro que predomina en el pensamiento occidental no es la de una presencia vitalmente real, sino la de un objeto percibido cognitivamente. En este sentido, la diferenciación "falsa" ha sido un componente constante de la versión occidental de la individuación. El reconocimiento del otro es el momento excepcional, un momento de rara inocencia, la recuperación de un paraíso perdido.

El complemento de la negativa masculina a reconocer al otro es la aceptación por la propia mujer de su falta de subjetividad, su disposición a ofrecer reconocimiento sin esperarlo a cambio. (El ideal clásico de la maternidad

–un dechado de abnegación– es sólo el embellecimiento de esa falta.) La dificultad de la mujer para diferenciarse puede describirse casi como la imagen en el espejo de la dificultad del varón: no es la negación del otro, sino la negación del sí-mismo. El hecho de que el quehacer maternal es asumido por la mujer no sólo explica el sadismo masculino, sino que también revela una "falla geológica" en el desarrollo femenino, que conduce al masoquismo. Mientras que la dificultad temprana del varón parece producirse en el pasaje a una identificación masculina, la niña no necesita ese cambio de identificación que la diferencie de la madre. Esto hace que su identidad sea menos problemática, pero constituye una desventaja, en cuanto ella no posee ningún modo obvio de desidentificarse de la madre, ningún sello de la separatividad. Por lo tanto, la mujer no tiende a subrayar sino a no poner énfasis en la independencia.

Como lo ha sostenido Chodorow, las madres tienden a identificarse más fuertemente con sus hijas; mientras que empujan a los varones hacia afuera del nido, tienen más dificultades para separarse de las niñas.*[38] En consecuencia, es más probable que las niñas teman la separatividad y tiendan a sostener el vínculo con la madre por medio de la obediencia y la autonegación. Si no es aguda, esta tendencia resulta inobservable. Pero la relación de la niña con la madre, que pone énfasis en la fusión y la continuidad a expensas de la individualidad y la independencia, proporciona un terreno fértil para el sometimiento.

La sumisión, como vimos en *La historia de O*, es a menudo motivada por el miedo a la separación y el abandono; el masoquismo refleja la incapacidad para expresar el propio deseo y la propia agencia. En el sometimiento, incluso se hace que la realización del deseo aparezca como expresión de la voluntad del otro. La masoquista abroga su voluntad porque el ejercicio de la independencia es experimentado como peligroso. En la medida en

que la madre ha sacrificado su propia independencia, el intento de independizarse de la niña representaría una afirmación de poder para la cual ella no tiene bases en la identificación. (Como veremos en el capítulo 3, la niña podría identificarse con el padre, pero esto presenta sus propias dificultades.) El sentido del sí-mismo de la niña recibe su forma de la comprensión de que la fuente de poder de la madre reside en su autosacrificio. A la niña la angustia afirmar la diferencia porque al hacerlo destruirá (internamente) a la madre, que no es sólo un objeto de amor sino también un soporte principal de la identidad. Entonces ella protege el objeto materno todopoderoso y totalmente bueno, al precio de la obediencia. Se vuelve incapaz de distinguir lo que quiere ella respecto de lo que quiere la madre. El miedo a la separación y la diferencia se ha convertido en sumisión.

El sadomasoquismo da a este miedo una forma objetiva. En el sometimiento erótico, el miedo al poder del amo ocupa el lugar del miedo más profundo: el miedo a la separación, que se siente como muerte. La angustia más profunda puede controlarse mediante "la disciplina del servicio y la obediencia".*[39] En el sometimiento, la masoquista también protege al otro al tomar sobre sí la falta y el daño. Al mismo tiempo, ella puede "gozar" del ataque del sádico. Esta afirmación de la subjetividad y la diferencia es como un soplo del aire libre inaccesible. Encarna para ella la actividad y la diferencia. La calidad sustitutiva de su goce recapitula el placer sustitutivo de la madre que se autosacrifica y con la cual ella se identifica. De modo que la sumisión les permite a las mujeres una reescenificación de su temprana relación identificatoria con la madre; es una replicación de la actitud materna en sí.

Este mecanismo cíclico nos permite desenredar la asociación fatal que ha acosado al debate psicoanalítico desde que el concepto freudiano del "masoquismo femenino" fue elaborado por Marie Bonaparte y Helen

Deutsch para incluir la idea de que el masoquismo es un componente inevitable de la sexualidad femenina, la crianza y la maternidad.*[40] Sin duda alguna, la feminidad y la maternidad, tal como las conocemos, han estado contaminadas de sumisión, abnegación y desvalimiento. Esto es así incluso cuando la sumisión opera para ocultar o negar el poder que las mujeres ejercen efectivamente como madres.

Este hecho de que las mujeres participan en su propio sometimiento ha perturbado a menudo a los críticos de la teoría psicoanalítica. Algunas críticas feministas, que consideran injusto atribuir a las mujeres la responsabilidad de su propia victimización, han insistido en que ellas son simplemente reclutas involuntarias en una fantasía erótica de los hombres y para ellos: víctimas de la imaginación pornográfica masculina. Susan Griffin, por ejemplo, sostiene que la subyugación de las mujeres es equiparable a la represión de la naturaleza.*[41] Pero, de hecho, las mujeres no son la encarnación de la naturaleza, aunque durante mucho tiempo han estado cautivas de esta metáfora. Por cierto, al aceptar esa ecuación, la mujer vuelve a participar en su propio sometimiento. Las mujeres, lo mismo que los hombres, son "por naturaleza" sociales, y lo que está en cuestión es la represión de su sociabilidad y agencia social, la represión del aspecto social, intersubjetivo del sí-mismo. La ecuación *mujer = maternidad = naturaleza* es un síntoma, no una cura. Al hacer suya esta ecuación, las feministas quedaron atrapadas en una contradicción: exaltan la "naturaleza" maternal de las mujeres, mientras repudian su "naturaleza" masoquista.

Desde un punto de vista diferente, la psicóloga Paula Caplan ha recomenzado la batalla contra la idea psicoanalítica de que el masoquismo femenino es "innato". Caplan ataca el concepto del "placer en el dolor" con gran detallismo, pero lamentablemente elude el problema de la sumisión. Explica el masoquismo diciendo que "lo que

se llama masoquista ha tendido a ser la esencia misma de la feminidad entrenada en la cultura occidental".*[42] Su argumentación implica que el aprendizaje social de un mito cultural sobre la condición femenina basta para explicar la presencia de fantasías masoquistas en las mujeres, o que la asociación de la feminidad con el masoquismo es sólo el resultado de una concepción peyorativa de la actitud cuidadora y el altruismo de la madre. Caplan está en lo cierto en cuanto a que la asociación de la feminidad con el masoquismo persiste en la cultura, pero la explicación de esa persistencia no puede buscarse en el aprendizaje social.*[43]

Desde un punto de vista psicoanalítico, resulta insatisfactorio limitarse a atribuir el carácter generalizado de las fantasías de sumisión en la vida erótica a la rotulación cultural o al menosprecio de las mujeres. La alternativa a una explicación biológica del masoquismo no debe buscarse sólo en la cultura, sino también en la interacción de la cultura y los procesos psicológicos. Los mitos y rótulos culturales, aunque son sin duda destructivos, no bastan para explicar de qué modo "la esencia de la feminidad entrenada" penetra en la cabeza de la mujer y se convierte allí en fantasías agradables de sumisión erótica. Para empezar a explicar este hecho, tenemos que partir del modo como la carencia de subjetividad de la madre, según la percepción de los niños de ambos géneros, crea una propensión interna hacia el masoquismo femenino y el sadismo masculino. La rotulación es un resultado, y no una causa, de esa propensión.

No obstante la persistencia de estas asociaciones con los géneros, se puede decir con seguridad que la corriente principal del pensamiento psicoanalítico actual rechaza la idea del masoquismo femenino. (A Caplan no le resulta fácil encontrar defensores psicoanalíticos recientes de esta tesis.) La explicación del masoquismo, el análisis de la sumisión como estrategia defensiva del sí-mismo, se ha vuelto mucho más popular que la concepción freudia-

na de la feminidad. En todo caso, enfrentamos el problema opuesto: con unas pocas excepciones (en especial Stoller), estos problemas del sí-mismo se han construido en gran medida como si el género no desempeñara ningún papel. En ninguna parte encontramos la explicación de que la polaridad de los géneros incide en la ruptura del equilibrio de la diferenciación. No obstante, no quedan dudas de que la escisión tan típica del sadomasoquismo constituye en gran medida un problema de género. La postura defensiva masculina promueve un dualismo, una polarización de sujeto y objeto. La asignación de *status* de sujeto al varón y de *status* de objeto a la mujer sigue al hecho aparentemente inevitable de que el varón debe luchar por su libertad respecto de la mujer que lo engendró, con toda la violencia de un segundo nacimiento. En este segundo alumbramiento comienzan las fantasías de omnipotencia y la dominación erótica.

Al mismo tiempo, y paradójicamente, las fantasías de dominación y sumisión eróticas expresan un profundo anhelo de totalidad. Pero mientras el todo no reciba su forma de la mutualidad, ese anhelo sólo conduce a una complementariedad desigual, en la cual una persona pueda ser el amo, y la otra el esclavo. E incluso cuando hombres y mujeres invierten sus roles, como lo hacen a menudo, nunca se pierde la sensación de ser un actor teatral que "representa al otro". El género, consciente o inconscientemente, sigue representando sólo una parte de un todo polarizado, un aspecto de la relación entre el sí-mismo y el otro. A una persona ("la mujer") no se le permite representar al sujeto; otra persona ("el hombre") se arroga la subjetividad con carácter exclusivo. Una vez más, esta división tiene su cimientos en la renuncia de la madre a su propia voluntad, en su consiguiente carencia de subjetividad para los niños, y particularmente en el repudio por el niño varón de lo que comparte con ella.

Parecería obvio que esta carencia de subjetividad materna es un gran impedimento, si no el mayor, para la

experiencia de la destrucción y la supervivencia exitosas, tanto en el niño como en la niña. Sólo una madre que se siente con derecho a ser una persona puede ser vista como tal por su hijo, y sólo una madre así puede apreciar y poner límites a la agresión y la angustia inevitables que acompañan a la independencia creciente del niño. Sólo alguien que logra plenamente la subjetividad puede sobrevivir a la destrucción y permitir una diferenciación completa. Este hecho ha sido notablemente elusivo. Para el narcisismo de los adultos y los niños por igual, parece intolerable que los límites que establece la madre vayan más allá de una dosis ocasional de medicina que corresponda a las necesidades del hijo, sino que procedan realmente de la afirmación por la madre de su propia mismidad separada. La posibilidad de equilibrar el reconocimiento de las necesidades del niño con la afirmación de las propias de la madre no ha sido propuesta como ideal.

Es entonces necesario volver a concebir el ideal (y la realidad) de la maternidad para realinear el proceso de diferenciación, mitigar la escisión en complementariedad. La estructura de la individuación que impregna nuestra cultura, y que privilegia la separación por sobre la dependencia, no se puede contrarrestar simplemente con su opuesto especular. Es preciso cuestionarla a la luz de la visión de un equilibrio en el que ningún polo domine al otro, en el que se mantenga la paradoja.

Esta visión es importante para una crítica feminista de la sociedad, sobre todo ahora, cuando los roles masculino y femenino ya no son tan imperiosos como antes. Hoy en día, las mujeres de algunos sectores de la sociedad pueden adoptar la misma autonomía enfática, la misma diferenciación "falsa" que hasta ahora han caracterizado al ideal de la individualidad masculina, a expensas del reconocimiento y la sintonía o entonamiento reales. El estereotipo de la "mujer profesional" dice que

ella puede ser tan independiente e impersonal "como un hombre". Pero esta individuación basada en la negación de que se necesita de los otros no puede considerarse una liberación.

La historia de O da sustento a nuestra sospecha de que este tipo de individuación no resuelve el dominio, sino que lo alienta. La protagonista de la historia de O no es una simple ama de casa, sino la "nueva mujer" que ha surgido en este siglo. O, una fotógrafa de modas, es tanto una productora de objetivación como una víctima de la objetivación. De modo que O no es muy diferente de la masoquista de una novela más reciente, *Jessie*, de Pat Califia, una mujer totalmente independiente que dice que la violación erótica la liberó finalmente de "la burbuja del sí-mismo, la prisión de la mente".*[44] Repitámoslo: la dominación erótica, para ambos lados, resulta en parte atractiva porque ofrece quebrar el encierro del sí-mismo aislado, hacer estallar el entumecimiento que deriva de la diferenciación "falsa". Es una reacción a la situación difícil del confinamiento solitario (no poder alcanzar al otro, ni ser alcanzado por él), que es nuestra forma particularmente moderna de esclavitud. El castillo de Roissy ordena las antiguas formas de esclavitud (los ornamentos rituales de la dominación masculina y la sumisión femenina) como si ellas pudieran revivirnos de la esterilidad de la racionalidad moderna. De modo que en nuestra época de igualdad y liberación sexuales, la fantasía de la dominación erótica retorna como lo reprimido. Pero este retorno no señala un fin del confinamiento, sino sólo otra vuelta de tuerca, un testimonio de la persistencia de la escisión y la polaridad de los géneros en nuestra estructura de la individualidad.

Descubrir esta persistencia equivale a quedar frente al pecado original de negarse a reconocer al otro, y supone redescubrir la tensión perdida entre el sí-mismo y el otro. Esta tensión, por cierto un equilibrio frágil, sólo puede sostenerse mediante la experiencia vivida del re-

conocimiento, el encuentro de mentes separadas. He sostenido que el anhelo de reconocimiento es lo que está detrás de las formas aparentes del poder y la impotencia, que las formas irreconocibles que a menudo toma nuestro deseo son el resultado de un proceso complicado pero en última instancia comprensible, un proceso que explica de qué modo nuestros deseos más profundos de libertad y comunión quedan implicados en el control y la sumisión. Con tales deseos están forjadas las cadenas del amor.

3. EL DESEO DE LA MUJER

La discusión de la dominación erótica ha mostrado de qué modo la fractura de la tensión entre la afirmación y el reconocimiento queda asociada con la polarización de las identidades genéricas. El varón y la mujer adoptan cada uno un lado de un todo entrelazado. El carácter unilateral de la diferenciación evoluciona en respuesta a la carencia de subjetividad de la madre, con la cual la niña se identifica y de la cual el varón se desidentifica.

Este capítulo se centrará en la carencia de subjetividad de la mujer, particularmente de subjetividad sexual, y en las consecuencias de la complementariedad sexual tradicional: el hombre expresa el deseo y la mujer es el objeto de ese deseo. Exploraremos por qué el deseo perdido de la mujer toma tan a menudo la forma de adoración al hombre que lo posee, por qué la mujer parece tener propensión a lo que podríamos llamar "el amor ideal", un amor en el que ella se somete y adora a un otro que es lo que la mujer no puede ser. Para esto tendremos que volvernos de nuevo hacia el mundo freudiano del padre, en el que las mujeres son definidas por la falta de lo que tienen los hombres: el emblema mismo y la encarnación del deseo, el falo. En la teoría freudiana, el falo significa al mismo tiempo poder, diferencia y deseo, y como portador del falo, el padre representa la separación res-

pecto de la madre. Además, el poder del padre y el monopolio masculino del deseo se justifican constantemente sobre la base de que constituyen la única ruta a la individualidad.

Naturalmente, yo cuestiono esta justificación, pero un argumento convincente contra ella exige que reconozcamos y al mismo tiempo critiquemos el poder del padre. Mientras reconstruyamos el modo en que la relación inicial con el padre da forma al deseo, también desconstruiremos la teoría psicoanalítica clásica: en particular, la idea de que el destino de la mujer (su falta de subjetividad) está determinado por su falta de pene. Como voy a demostrar, no es la anatomía, sino la totalidad de la relación de la niña con el padre, en un contexto de polaridad de géneros y responsabilidades desiguales con respecto a la crianza, lo que explica la "falta" percibida de la mujer. Finalmente, sugeriré un posible modo alternativo de representación, para cuestionar la hegemonía del falo como única encarnación del deseo.

EL PROBLEMA DEL DESEO DE LA MUJER

Quizá ninguna otra frase de Freud haya sido más citada que su interrogación "¿Qué quiere la mujer?". A mi juicio, esta pregunta implica otra: "¿Quieren *realmente* las mujeres?", o mejor aún, "¿*Tienen* las mujeres un deseo?". Con esta revisión intento desplazar la atención desde el objeto del deseo (*lo que* se quiere) al sujeto (*la que desea*). El problema que Freud nos planteó con una claridad sumamente penosa es el de la elusividad de la agencia sexual de la mujer. De hecho, él propuso que la feminidad se construye mediante la aceptación de la pasividad sexual. Según la teoría freudiana del desarrollo femenino, la niñita comienza como un "hombrecito". Ama activamente a la madre hasta que, en la fase edípica, descubre que ella misma y la madre carecen de falo.

Sólo se convierte en femenina al volverse de la madre al padre, de la actividad a la pasividad, con la esperanza de recibir el falo de él; su esfuerzo por obtener el falo que le falta la conduce a la posición de ser el objeto del padre.*1

Para Freud, la renuncia de la mujer a la agencia sexual y su aceptación del *status* de objeto son los verdaderos sellos de lo femenino. Y aunque podríamos rechazar su definición, nos vemos sin embargo obligados a enfrentar el hecho doloroso de que, incluso hoy, la feminidad sigue identificándose con la pasividad, con ser el objeto del deseo de algún otro, con no tener ningún deseo activo propio.*2

A veces nos impresiona la gran diferencia que existe entre la realidad de la condición de la mujer y lo que nosotros, en nuestras mentes, desde hace mucho tiempo hemos determinado que debería ser. Ni siquiera se han satisfecho los más modestos reclamos de igualdad que damos por sentados. Dos psicólogas, una de ellas madre de un varón recién nacido, paseaban por la *nursery* del hospital, observando a los otros recién nacidos a través del vidrio. Desde luego, cada cuna tenía un rótulo en rosa o azul que proclamaba el sexo del bebé, oculto por los pañales, que de otro modo hubiera sido indescifrable (¡qué confusión se habría creado!). Pero quedaron pasmadas al leer el primer rótulo rosa. Esperaban algo análogo al azul, que anunciaba orgullosamente "¡Yo soy un varón!" (*"I'm a boy!"*); en lugar de ello encontraron "¡Esto es una niña!" (*"It's a girl!"*). Las cunas que siguieron viendo les confirmaron lo que al principio se negaban a creer: todos los varones eran "yo" (*I*) y todas las niñas eran "esto" (*it*). El infante niña ya era presentado al mundo como un objeto, "esto" y no como un "yo" potencial. La diferencia sexual era ya interpretada en términos de complementariedad y roles desiguales, de sujeto y objeto. El aspecto de voluntad, deseo y actividad (todo lo que podemos conjeturar en un sujeto que es un "yo") sólo se asignaba al género masculino.

Freud previno contra la equiparación fácil de la feminidad con la pasividad y de la masculinidad con la actividad, pero él mismo concluyó finalmente que la sinuosa ruta a la feminidad culmina con la aceptación de la pasividad. Si nuestra idea recibida de la feminidad excluye la actividad (de que ser una mujer es ser incapaz de decir "quiero esto"), ¿puede sorprendernos que muchos hayan concordado en que el falo no sólo representa el deseo masculino, sino *todo* deseo? Por ejemplo, Juliet Mitchell, que acepta la idea freudiana de la pasividad femenina y el deseo masculino, propone que debemos lógicamente aceptar también la singularidad del falo en la representación del deseo.[1] Sólo reconociendo el poder del falo –dice esta autora– podremos finalmente descubrir los orígenes de la sumisión de la mujer, las profundas raíces psíquicas del patriarcado.

Es cierto que no tenemos ninguna imagen o símbolo femeninos para equilibrar el monopolio del falo en la representación del deseo. Aunque la imagen de la mujer se asocia con la maternidad y la fertilidad, la madre no es articulada como un sujeto sexual, como alguien que desea activamente algo para ella misma, sino todo lo contrario. La madre es una figura profundamente desexualizada. Y debemos sospechar que esta desexualización es parte de su más general carencia de subjetividad en la sociedad como un todo. Así como el poder de la madre no es suyo propio, sino que tiene la finalidad de servir al hijo, en un sentido más amplio la mujer no tiene la libertad de hacer lo que quiere; ella no es el sujeto de su propio deseo. Su poder puede incluir el control de otros, pero no el de su propio destino. Basta con que recordemos a la sacrificada, perfecta y omnisciente Agnes, que

1. Para la madre, el falo representa lo que le falta, lo que ella desea para completarse; para el padre, representa lo que él tiene, es y hace. En consecuencia, representa tanto el deseo masculino como el femenino.*3

aguarda con paciencia mientras David Copperfield se casa como un tonto, enviuda y finalmente la elige como el ángel-madre que cuidará de su felicidad doméstica. Ser mujer es aceptar la abrogación de la propia voluntad, entregar la autonomía del cuerpo en el parto y el amamantamiento, vivir para otro. Sus propios sentimientos sexuales, con su incipiente amenaza de egoísmo, pasión e incontrolabilidad, son una posibilidad perturbadora que incluso el psicoanálisis pocas veces contempla.

En todo caso, una vez que la sexualidad se separa de la reproducción (meta que la era de la liberación sexual ha impulsado en nuestra imaginación), la feminidad ya no puede equipararse con la maternidad. Pero la imagen alternativa de la mujer fatal no significa tampoco una subjetividad activa. La mujer "*sexy*" (una imagen que intimida a las mujeres, sea que luchen o no por conformarse a ella) es *sexy* pero como objeto, no como sujeto. Ella no expresa tanto *su* deseo como su placer por ser deseada; goza con su capacidad para suscitar el deseo en el otro, para atraer. Su poder no reside en su propia pasión, sino en su aguda deseabilidad. Ni el poder de la madre ni el de la mujer sexy pueden describirse como el poder de un sujeto sexual, que es el caso del padre.

Si una mujer no tiene ningún deseo propio, tiene que basarse en el de un hombre, con consecuencias potencialmente desastrosas para la vida psíquica de ella. Según Freud, la mujer está condenada a envidiar la encarnación del deseo que la eludirá por siempre, porque sólo un hombre puede poseer esa encarnación. Por lo tanto, en la mujer el deseo aparece como envidia, quizá sólo como envidia. Y, por cierto, sabemos que muchas mujeres entran en relaciones amorosas con hombres para lograr sustitutivamente algo que no tienen dentro de ellas mismas. Otras tratan de proteger su autonomía resistiéndose a la pasión amorosa con los hombres: como su sexualidad está ligada a la fantasía de la sumisión a una figura masculina ideal, socava su sentido de un sí-mismo sepa-

rado. Dice Jane Lazarre en *On Loving Men*: "Para mí existe una conexión entre la capacidad de sentirse autónoma, de sentirse confiadamente creativa, y el miedo a ciertos tipos de amor. El amor, especialmente cuando incluye una sexualidad apasionada, socava mi capacidad para ser yo misma, me aparta de los canales abiertos, reaviva en mí el deseo de sucumbir al poder feroz de las necesidades de mi padre".*[4] Si el deseo de una mujer la impulsa a la entrega y la autonegación, ella opta a menudo por refrenarlo totalmente.

Reconozcamos la verdad parcial de la sombría concepción freudiana. La equiparación de la masculinidad con el deseo y de la feminidad con el objeto del deseo refleja la situación existente; no es simplemente un modo de ver tendencioso.*[5] La agencia sexual de la mujer está a menudo inhibida, y su deseo suele expresarse escogiendo la subordinación. Pero esta situación no es inevitable; la han generado fuerzas que tratamos de comprender y contrarrestar. No necesitamos negar la contribución de "la naturaleza" o la anatomía en la conformación de las condiciones de la feminidad; basta con que sostengamos que la integración psicológica de la realidad biológica es en gran medida obra de la cultura, de los ordenamientos sociales que nosotros *podemos* cambiar o dirigir.

El feminismo psicoanalítico contemporáneo ha avanzado algo hacia el descubrimiento de la obra de la cultura que subyace en la condición femenina. Ha dicho que la institución cultural del quehacer materno de la mujer es el factor clave en el desarrollo de los géneros. En oposición a Freud, afirma que las niñas logran su identidad genérica, no repudiando una masculinidad inicial, sino –puesto que los niños se identifican inevitablemente con los primeros cuidadores– identificándose con las madres.*[6] La posición feminista se basa en la teoría de la identidad genérica nuclear, que demuestra que los niños consolidan un sentido inalterable y determinado del género en los dos primeros años de vida, mucho antes del

inicio de las complicaciones edípicas descritas por Freud. También demuestra que la identificación materna es la orientación inicial de los niños de ambos sexos. Como hemos visto en el capítulo anterior, las niñas mantienen la identificación primaria con la madre, mientras que los varones deben pasar a una identificación con el padre.*[7] Este análisis de la identidad genérica temprana ha reemplazado en gran medida, por lo menos en Estados Unidos, la concepción freudiana de que la identificación materna no es verdaderamente femenina, de que sólo son femeninos el deseo del pene y el amor pasivo al padre. También condujo a la revalorización de la madre, cuya influencia fue desatendida por Freud.*[8]

La idea de que la niñita desarrolla su feminidad por medio de la identificación directa con la madre es convincente y está bien documentada. Pero no aborda el otro problema que la envidia del pene estaba destinada a explicar: la ausencia de deseo de la mujer. Por cierto, la niñita cuya feminidad se forma a imagen de una madre desexualizada bien puede experimentar la falta de un emblema del deseo. Esto sólo retrotrae el problema a la generación anterior. ¿A qué, entonces, atribuimos la falta de subjetividad sexual de la madre? ¿Dónde se origina la ausencia de deseo? ¿Por qué la feminidad aparece vinculada a la pasividad? Y, ¿por qué los hombres parecen tener el derecho exclusivo a la agencia sexual, de modo que las mujeres buscan su deseo en ellos, con la esperanza de que sea reconocido a través de la agencia de un otro?

El énfasis del feminismo contemporáneo en la identidad que las mujeres obtienen de sus madres tiende a interpretar falazmente el problema del deseo.*[9] Una línea de la política feminista sostiene que sólo podemos evitar la objetivación y la pasividad sexuales renunciando por completo al sexo. Este rechazo comenzó con ataques a la pornografía, pero se amplió a menudo en una crítica mordaz de toda actividad heterosexual y de muchas formas de actividad homosexual, hasta que fue poco lo que

se salvó de la condena. En el esfuerzo por sacar a las mujeres del *status* de objetos sexuales, el feminismo corre el riesgo de dejar atrás a toda la sexualidad.*[10]

Las tendencias internas puritanas del movimiento feminista están a menudo vinculadas a la propensión a elevar a la madre desexualizada, cuyo sello no es el deseo sino la actitud cuidadora. El "bello sexo" es así exaltado por quienes proponen una naturaleza femenina esencial. El resultado es una simple inversión de la idealización, que pasa del padre a la madre; ésta es una posición que termina glorificando la privación sexual a la que las mujeres han estado sometidas. Al defender la importancia de la madre, se tiende a proporcionar un apoyo inadvertido a esta idealización reactiva de lo femenino.*[11] Por cierto, es importante revalorizar lo que ha sido el dominio de las mujeres, pero la teoría feminista no puede satisfacerse con una simple inversión que deje intactos los términos de la polaridad sexual. Por la misma razón, no puede quedar satisfecha con la simple conquista del territorio de los hombres por las mujeres. La tarea es más compleja: consiste en trascender la oposición de las dos esferas, formulando una relación menos polarizada entre ellas.

La idealización de la maternidad, que puede encontrarse tanto en la política cultural antifeminista como en la feminista, constituye un intento de redimir la esfera de influencia de la mujer, el poder de las faldas.*[12] No obstante, persigue este fin idealizando la desexualización y la falta de agencia de la mujer. Tal actitud respecto de la sexualidad preserva el antiguo sistema de los géneros, de modo que la libertad y el deseo siguen siendo un dominio masculino no desafiado, y las mujeres siguen siendo virtuosas pero deserotizadas; entrañables y solícitas, pero carentes de placer. Esa actitud no permite comprender la fuerza subyacente del deseo que ratifica el poder masculino, la adoración que contribuye a recrearlo una y otra vez.

¿Pero cuáles son las fuentes inconscientes de ese deseo? ¿De dónde proviene esa adoración al poder masculino? Consideremos con más detenimiento ese persistente desafío a la argumentación feminista: la envidia del pene.

Para Freud, como hemos visto, la niña empieza como "un hombrecito", y sólo se hace femenina al volverse de la madre al padre, en busca de un pene. En realidad, Freud ofrece varias explicaciones del hecho de que la niña abandone a la madre a favor del padre: busca el amor del padre como refugio de su estado sin-pene, deseando ser el objeto pasivo que puede recibir el falo de él; se vuelve hacia el padre porque no tiene ningún conocimiento de sus propios órganos genitales, de la vagina, ni de su potencial para la gratificación sexual activa; rechaza a la madre con cólera y decepción por no haberle proporcionado ese órgano esencial. En todo caso, la niña entra en su conflicto edípico impulsada por el gran descubrimiento de "la falta" que comparte con la madre. La madre pasa a ser la figura privadora (incluso castradora), y el padre, la figura del deseo.*[13]

Los primeros críticos de la envidia del pene, como Karen Horney, cuestionaron la necesidad de un proceso tan complicado para explicar el cambio. ¿No sentiría la niñita un impulso interno hacia la heterosexualidad, hacia el amor al padre, incluso sin el deseo de obtener interpósitamente el falo para ella misma? Horney rebatió la idea de que la verdadera feminidad sólo se desarrolla a través de la envidia del pene; de que el motivo narcisista, más bien que el erótico, es la única base de la sexualidad de la mujer; de que a la mujer sólo la motiva conseguir el falo, y no dar o expresar algo propio.*[14]

Todas estas cuestiones fueron debatidas con alguna extensión en la década de 1920, y retomadas en la segunda ola del feminismo. Por el momento, concentrémonos en la respuesta de Mitchell al planteo de Horney.

Falla, dice Mitchell, porque se opone a la teoría de la envidia del pene con la afirmación de que la feminidad y la heterosexualidad no necesitan explicarse, de que son innatas. Este modo de ver niega la idea freudiana fundamental de que las mujeres se hacen, no nacen, de que la feminidad es una creación compleja de la vida mental inconsciente. El supuesto de una feminidad innata nos aleja de las raíces psicológicas y culturales de nuestra vida sexual, y paradójicamente (pues a Horney la preocupaba sobre todo la influencia de la cultura sobre la psique) nos devuelve a la biología.*15

Creo que Mitchell tiene razón al decir que debemos reconocer el poder del falo y su influencia sobre el inconsciente. Ella ha aducido correctamente que el poder masculino no puede divorciarse de sus raíces en la prerrogativa del padre y su dominio sexual sobre las mujeres. Pero a Mitchell la extravía su idealización de Freud. Al seguirlo tan fielmente, también ella termina equiparando el poder del padre con su posesión del falo, el único instrumento de separación, la cosa que se interpone entre la madre y el niño, forzando a éste a salir al mundo y prohibiendo el estancamiento del incesto.*16 De modo que para Mitchell, como para Freud, es inevitable que la mujer ambicione este emblema del poder y el deseo, que ella rechace a la madre a favor del padre. Como lo resume esta autora, "[la niña] pasa del amor a la madre al amor al padre porque debe hacerlo, y con dolor y protesta. Tiene que hacerlo, porque carece del falo. Sin falo no hay poder, salvo el de las maneras exitosas de obtener uno".*17 Pero Mitchell no puede decirnos (como no pudo decirnos Freud) por qué el falo y el padre tienen este poder exclusivo, este monopolio del deseo, la subjetividad y la individuación. Ella elimina la posibilidad de responder a esta pregunta, al ver el mundo edípico (el mundo en el que la madre "no tiene ninguna fuerza absoluta" y "el padre es verdaderamente poderoso") como el mundo total.*18

Ahora bien, ya hemos dilucidado por qué el mundo edípico no es todo el mundo. Hemos visto que la diferenciación del sí-mismo y el otro empieza en la infancia y evoluciona en los conflictos preedípicos; lo mismo ocurre con la asunción de la identidad genérica, mucho antes del "pasaje" edípico de la madre al padre. El pensamiento psicoanalítico actual presta mucha más atención a la vida preedípica que lo que surgiría del análisis de Mitchell, y en ese pensamiento el poder de la madre y su impacto sobre el niño aparece bajo una luz diferente.*[19]

Para tomar sólo un ejemplo, la analista francesa Janine Chasseguet-Smirgel ha demostrado que la descripción que da Freud de la mujer como castrada e impotente (un catálogo de faltas) es el opuesto exacto a la imagen inconsciente de la madre que tiene el niño pequeño. Si bien el varoncito puede representarse conscientemente a la madre como castrada, las pruebas clínicas revelan que inconscientemente el niño ve a su madre como extremadamente poderosa.*[20] Ella no aparece carente de un órgano sexual; su vagina es conocida y temida porque puede volver a absorber al niño, cuyo pequeño pene estaría muy lejos de satisfacerla. (Como ilustración de este miedo, consideremos a un niño de tres años que, poco después de indagar en detalle sobre los genitales de la madre y el nacimiento de los bebés, entra en pánico al final de su baño cuando se retira el tapón y teme que él mismo o sus juguetes se vayan por el desagüe.) También la niña ve a la madre como poderosa, y quiere el pene del padre porque desea "hacer retroceder el poder materno".*[21]

El significado del pene como símbolo de rebelión y separación deriva entonces de la fantasía del poder de la madre, y no de la carencia materna.[2] Para psicoanalistas

2. Chasseguet-Smirgel y sus colegas han subrayado el conflicto del niño con la madre intrusiva, controladora, del período anal.*[22] Sin duda, la madre que ellos tienen en mente, la madre de la disciplina, la limpieza, de la educación de esfínteres, que somete el cuerpo del

como Chasseguet-Smirgel, que se han apartado de la concepción edípica estricta, el padre no es poderoso simplemente porque *tiene* un falo, sino porque él (con su falo) representa la libertad frente a la dependencia respecto de la madre poderosa de la primera infancia. En el mundo preedípico, el padre y su falo son poderosos debido a la capacidad de ambos para representar la separación respecto de la madre. El falo no es entonces *intrínsecamente* el símbolo del deseo, sino que *se convierte* en ese símbolo debido a la búsqueda por el niño de una senda a la individuación.*[23] La diferencia reside sencillamente entre atribuir el poder al falo o atribuirlo al padre: el símbolo del poder contra el portador real del poder.

En la concepción de Mitchell, el padre, por así decirlo, sigue pegado al falo, que representa *en sí mismo* el poder sexual y la capacidad para introducir la separación. Según la otra concepción, a la inversa, el poder simbólico del falo se desarrolla como una extensión de poder del padre; el falo no es una cosa que la niña envidie por sí misma en cuanto comprende que ella no lo tiene. Ésta es la posición que deseo elaborar. Desde luego, reconozco el fenómeno que Freud denominó envidia del pene, pero lo interpreto como una expresión del esfuerzo de la niña por identificarse con el padre para establecer la separación amenazada por la identificación con la madre. La idea de Chasseguet-Smirgel de que el falo sirve para "hacer retroceder a la madre" capta la noble naturaleza del poder del padre para representar la diferen-

---

niño a su gobierno, necesariamente provoca la rebelión (así sea inconsciente). He observado que las mujeres preocupadas por el deseo del pene frecuentemente describen a sus madres como controladoras, físicamente intrusivas y sexualmente restrictivas. En la literatura psicoanalítica norteamericana encontramos con menos frecuencia una madre analmente controladora que una madre "narcisista", que impide la separación porque fantasea a la hija como una extensión de ella misma: una madre oralmente controladora, diremos, indulgente, involucrada en exceso, pero olvidadiza.

cia: es una defensa contra el temible poder de la madre *y* una expresión de la lucha innata del niño por individuarse. Pero esta idea presenta un problema: implica que el establecimiento de la independencia respecto de la madre tiene un color predominantemente hostil y defensivo. Este cuadro de antagonismo oscurece el lado positivo de llegar a ser independiente en la relación con la madre, de convertirse en un *partenaire* más activo en una interacción (afectuosa) con ella.*[24] La lucha por individuarse no es sólo una expresión de hostilidad respecto de la dependencia; también expresa amor al mundo. Que predomine la hostilidad o el amor depende en gran medida de las circunstancias en las que crece el niño.

La fantasía de una omnipotencia materna peligrosa bien puede ser intensificada por condiciones específicas del quehacer materno (difundidas en gran parte de la sociedad occidental) que atrapan a la madre y al niño en un invernáculo emocional y les dificultan la separación a uno de ellos o a ambos.*[25] Éste es el contexto en el cual el padre y su falo se convierten en un arma para el sí-mismo en orden de batalla que lucha por diferenciarse. Pero como hemos visto en el análisis de la dominación erótica, el empleo de fuego contra el fuego –usar la fantasía de un progenitor (o un órgano) omnipotente para someter al otro– no resuelve el problema real de la diferenciación, que consiste en salir totalmente de la omnipotencia. Tenemos que encontrar una forma de diferenciación que no suponga el intercambio de un amo por otro.

Chasseguet-Smirgel, habiendo identificado las profundas raíces inconscientes del poder fálico en el miedo y la envidia a la madre, cree haber alcanzado el lecho de roca. Pero las críticas feministas extraen una conclusión diferente sobre la relación entre el poder paterno y el poder materno. Ellas no aceptan la inevitabilidad de la diferenciación defensiva, sino que ven la necesidad de desafiar los ordenamientos existentes de los géneros.

Una vez adoptado el punto de vista de que es el padre, y no el falo, el lugar del poder, podemos examinar de modo más crítico la relación de la hija con su progenitor.

Consideremos la experiencia de una mujer que era "la hija de papá", que de niña utilizó su identificación con el padre para liberarse de una madre controladora e intrusiva, aunque degradada. Lucy era una profesional exitosa, abogada como el padre, y la mayor de tres hermanas. Pidió ayuda para sobrellevar el final doloroso de un prolongado matrimonio con un hombre mayor, que ella sentía que la había controlado por completo. En el nivel consciente, Lucy veía su sumisión como una prolongación de la relación con el padre, al que adoraba pero con el que estaba vagamente resentida. En los recuerdos de Lucy, totalmente vívidos, se destacaba la antítesis entre el padre –el sujeto activo y deseante– y la madre –la restrictiva prohibidora del deseo–.

En una sesión, Lucy habló de un sueño en el que ella tenía un objeto como de caucho entre las piernas y debía apretarlo al frenar mientras manejaba el auto. Asoció imágenes del padre y la madre. Primero pensó en ese objeto como un pene, y después como un diafragma. Mencionó un sueño de la infancia en el que era atacada por un hombre armado con un cuchillo. Después asoció con recuerdos que traía a menudo, de la madre interfiriendo en su masturbación. A continuación, sobre el tema de la humillación, volvió a recordar que el padre solía fastidiarla mientras ella nadaba, bajándole la cabeza y tirándole agua hasta que Lucy se encolerizaba y estallaba en llanto. Él insistía un poco más de lo conveniente, hasta que la niña se enojaba, y entonces se reía de ella. Lucy recordó que el padre se burlaba de la madre hasta que la mujer, en protesta silenciosa, salía de la habitación. Después retrocedió al recuerdo de la madre expresando disgusto por la conducta de dos adolescentes sorprendidos

copulando en el parque. Pensó en apretar las piernas para no orinar, como la madre le había enseñado, y volvió al objeto de caucho, pero asociándolo con la bombacha de goma que se pone a los niños sobre los pañales para que no se filtre la orina. Ésta es una constelación femenina no infrecuente, que envuelve el resentimiento por la prohibición materna, complicado con miedo a la intrusión del padre.[3]

En la primera descripción de sus problemas, Lucy dijo que le costaba ser mujer, que se sentía excluida de los lazos femeninos de la familia, habló de su preferencia por los amigos varones y de que se sentía afín al padre, al que amaba mucho. La madre le había contado dos hechos de su infancia: que cuando aún estaba en la cuna Lucy se masturbaba con frecuencia y ella, la madre, la detenía, y que cuando la madre trataba de alzarla Lucy luchaba con todo el cuerpo por apartarse. La paciente recordaba haber recibido una reprimenda severa de la madre cuando ésta la encontró al final de una siesta con las manos entre las piernas. Reflexionando sobre estos recuerdos, dijo: "Quizá de allí me viene la idea de no querer ser una niña". Pienso que el punto central de esta declaración está en que ella no quería ser como la madre, que rechazaba la sexualidad y el deseo a favor del control y el autocontrol: Lucy no quería ser la madre, ni estar cerca de ella y por lo tanto controlada por ella. Si fuera un varón y pudiera desidentificarse de la madre, no tendría que reprimir su sexualidad, podría tener placer y autonomía. Un varón que se siente humillado por la madre se vuelve hacia el padre y lucha por ser como

3. Desde luego, se trata de una constelación edípica clásica, pero lo que estoy subrayando son sus raíces preedípicas: la niña repudia a la madre y se identifica con el padre para huir del control materno; ahora bien, esta solución preedípica la deja sin la protección de la madre ante las fantasías genitales amenazantes inspiradas por el padre edípico.

él, libre del control materno. Al querer ser un varón, Lucy desplegaba una estrategia análoga.

La lucha del niño por la autonomía tiene lugar en el ámbito del cuerpo y sus placeres. La madre que no experimenta su propia voluntad y su propio cuerpo como fuentes de placer, que no goza con su propia agencia y deseo, no puede reconocer la sexualidad de la hija. Pero al apartarse de esa madre y volverse hacia el padre, la niña enfrenta a menudo el dilema de que él "la mantendrá abajo", la forzará a someterse, humillarse con su feminidad, la degradará. Ella teme que el padre la trate como lo ha visto tratar a la madre. Virginia Woolf, en *To the Lighthouse*, ha descrito esa lucha apasionada de la hija con el padre:

> Pues nadie la atraía más; sus manos eran hermosas, y sus pies, su voz, sus palabras... su manera franca de decir delante de todos morimos, cada uno solo, y su distancia... Pero lo que seguía siendo intolerable, pensaba ella ... era esa torpe ceguera y tiranía suya que había envenenado su niñez y provocado amargas tormentas, de modo que incluso ahora ella despertaba por la noche temblando de rabia y recordaba alguna orden de él; alguna insolencia: "Haz esto", "Haz aquello", su dominio: su "Sométete a mí".*[26]

El miedo nuclear de Lucy era el miedo a la violación y la intrusión, un miedo que se expresaba en intentos vigilantes por mantener su privacidad en la familia, y en la preocupación por "encontrar un espacio" para ella misma en la vida adulta. En ese miedo parecían fundirse el control y la intrusión de la madre con la seducción y el dominio del padre. Y sin embargo, la dirección básica que Lucy había escogido en toda su vida era rechazar a la madre a favor del padre, no sólo como objeto de amor sino también de identificación. Él era quien tenía la exuberancia, la agencia, la excitación y el deseo que Lucy trataba de proteger en sí misma frente a la humi-

llación y la prohibición. Había sido esencial que el padre la reconociera como hija favorita y le permitiera ser como él.

Lucy había optado inequívocamente por dar batalla al poder materno con el poder paterno, para encontrar la liberación en el padre. Pero para hacerlo tenía que luchar contra el padre, contra su dominio y contra el desprecio que él sentía por ella, por la madre y por las mujeres en general. La elección de Lucy la había llevado a un dilema común de las hijas: ¿cómo ser un sujeto en relación con el padre (o con cualquier hombre análogo al padre)? ¿Cómo ser semejante al padre, y no obstante ser una mujer? En su matrimonio había prevalecido la identificación de la feminidad con la sumisión, ejemplificada por la madre, y en adelante Lucy quedó confundida acerca de su identidad sexual. El dilema de esta paciente indica lo problemático que es para una mujer identificarse con el padre como modo de separación, cuando la relación padre-madre es desigual, cuando la madre no es un sujeto en sí misma, pero sin embargo tiene poder sobre la hija. Este uso del padre es una solución que forma parte del problema. Conduce a la escisión recurrente entre la autonomía y la sexualidad que es tan visible en la vida y la política de las mujeres de hoy.

Sin embargo, no quedan dudas de que Lucy obtuvo una cierta fuerza de la identificación paterna, a pesar de sus desventajas. En esas circuntancias, ella eligió al progenitor que le proporcionaba una sensación de poder personal. Pero, una vez más, si sólo entendemos esta opción como un intento de hacer retroceder a la madre, no tenemos aún toda la historia sobre el deseo. Nos falta comprender qué es lo que hay tan erótico en este poder paterno. Volvamos a ese punto de la vida en que el padre se convierte en la imagen de la liberación respecto del poder materno, en que pasa a ser quien reconoce y encarna el deseo.

La investigación y la teoría recientes coinciden ahora en que la identidad genérica se desarrolla en el segundo año de la vida y ya está bien establecida en el tercero, mucho antes de lo que pensaba Freud.*[27] La conciencia que tiene el niño de la diferencia entre la madre y el padre, ahora reformulada como diferencia de géneros, coincide fatalmente con el reacercamiento. Es esta conjunción lo que da forma al yo simbólico del padre y su falo.

En pocas palabras, propongo lo siguiente: lo que Freud llamó envidia del pene, la orientación masculina de la niñita, en realidad refleja el deseo del deambulador (de uno u otro sexo) de identificarse con el padre, que es percibido como representante del mundo externo. El psicoanálisis ha reconocido la importancia del amor temprano del varón por el padre en la formación de su sentido de agencia y deseo, pero no le ha asignado una importancia paralela a ese amor en el caso de la niña. Este amor temprano al padre es un "amor ideal": el niño idealiza al padre porque éste es el espejo mágico que refleja el sí-mismo tal como quiere ser: el ideal en el cual el niño quiere reconocerse.*[28] En ciertas condiciones, esta idealización puede convertirse en la base del amor ideal adulto, como sumisión a un otro poderoso que aparentemente encarna la agencia y el deseo que faltan en uno mismo.

El padre idealizado resuelve la paradoja de la fase del reacercamiento, la paradoja del niño que necesita ser reconocido como independiente por la misma persona de la que depende. El poder del padre no deriva sólo del hecho de que es grande, sino también de que representa una solución del conflicto interno del niño. Como hemos visto en nuestro examen del reconocimiento en el capítulo uno, el reacercamiento es un punto de transición vital en la vida psíquica.[4] Puede verse como la caída, la gran

4. Debido a las muchas cuestiones que convergen en este punto,

pérdida de la gracia, en que el conflicto entre la autoafirmación y la angustia de separación genera una ambivalencia esencial.*[29] En el reacercamiento el niño experimenta por primera vez su propia voluntad y actividad en el contexto del mayor poder de los progenitores y de sus propias limitaciones. Esta relación de poder (y la comprensión de su propio desvalimiento) llega como un choque, como un golpe al narcisismo del niño. Su autoestima tiene que ser reparada por la confirmación de que *él puede* hacer cosas reales en el mundo real. El niño trata también de repararla por medio de la identificación, un tipo particular de unidad con la persona que encarna el poder que él siente que le falta.

Pero (obsérvese bien) esta identificación es a mi juicio algo más que la simple compensación de una pérdida percibida. El niño está también volviéndose *consciente* de su voluntad y agencia, de ser el que desea. El niño quiere algo más que la simple satisfacción de una necesidad. Todo deseo expresa el deseo de ser reconocido como sujeto; por sobre la cosa en sí que quiere y más allá de ella, la niña quiere que se reconozca su voluntad, su deseo, su acto. Nada es más característico de esta fase que la reiteración de la palabra "quiero". Allí donde la criatura de catorce meses dice "Banana" o "Galletita", y señala con el dedo, a los veinte meses dice "¡Quiero eso!", y no le interesa nombrar el objeto en sí. El reconocimiento de este querer es ahora el significado esencial de conseguir lo que se pide. La tendencia del niño a sentir que está en juego su yo cada vez que pide alguna cosa caren-

---

esta fase está asumiendo gradualmente el *status* teórico de un "complejo del reacercamiento", que rivaliza en importancia teórica con el complejo de Edipo. En el reacercamiento, cuando el padre empieza a representar la libertad, la separación y el deseo, no se trata simplemente de una versión previa del complejo de Edipo. El padre no es allí una autoridad restrictiva, no limita el deseo del niño, sino que constituye un modelo de ese deseo, mientras que el padre edípico sí es autoridad y límite.

te de importancia, a menudo desconcierta a la madre. Pero esta tendencia no hace más que fortalecerse en cada nueva fase de autoafirmación. Cuando el niño tiene una rabieta por los zapatos que se pondrá, el impulso proviene de la necesidad de ser un agente capaz de realizar sus propios planes, intenciones e imágenes mentales. De modo que la fase del reacercamiento inaugura la primera de una larga serie de luchas por lograr un sentido de agencia, por ser reconocido en el propio deseo.

Esta manera de entender el reacercamiento nos permite profundizar mucho en el problema del deseo de la mujer. Lo que realmente se quiere en este punto de la vida es el reconocimiento del propio deseo; lo que se quiere es el reconocimiento de que uno es un sujeto, un agente que puede querer cosas y hacer que sucedan. Y en ese mismo momento en que el deseo se convierte en un problema, comienza a gravitar en la psique la comprensión de las diferencias entre los géneros. Entonces cada progenitor puede representar un lado del conflicto mental entre la independencia y la dependencia. Y el niño articulará simbólicamente esta diferencia entre ellos –en especial la diferencia del padre respecto de la madre–. Aquí se inicia la relación del niño con el padre aducida para explicar el poder del falo. Es una relación que –tanto en teoría como en la práctica– sigue siendo sumamente diferente para los varones y las niñas.

Mucho antes de que despunte esta conciencia simbólica del género, el padre es experimentado en su conducta total, física y emocional como el otro excitante, estimulante y separado. El juego del padre con el infante difiere del de las madres: es más estimulante y novedoso, menos tranquilizador y está sintonizado con mayor precisión.*[30] En las interacciones tempranas, el padre suele introducir un nivel más alto de excitación, con sacudidas, brincos, gritos. La novedad y complejidad del juego del padre, opuesto al juego más tranquilizador y contenido de la madre, han sido caracterizadas como un

modo agresivo de conducta que "alienta la diferenciación y la individuación".*[31] El padre, sea por su mayor sentido de la separatividad corporal o por identificación con su propio padre, tiende a ese juego excitante. De modo que, desde el principio, los padres representan lo que está afuera y es diferente: median entre el niño y el ancho mundo.

Desde luego, el espíritu de juego no falta en las madres, pero lo eclipsa con más frecuencia la función de ellas como reguladoras. Es más probable que encontremos a las madres aquietando, tranquilizando, alimentando, estabilizando, conteniendo y *sosteniendo* al infante. Se ha observado además que, sea cual fuere el estilo del juego materno, cuando es la madre quien sale de la casa y vuelve, ella es también el progenitor "de afuera" que despierta curiosidad.*[32] Tendremos que aguardar los resultados de los cambios actuales en el quehacer parental para ver qué sucede cuando el padre es el progenitor primario y estos elementos se reorganizan: por ejemplo, cuando el hombre permanece en el hogar pero su juego es agresivo y novedoso, cuando la madre es el progenitor "de afuera" pero tranquiliza y sostiene. Quizás ambos padres integren finalmente los aspectos de sostén y excitación. No obstante, hasta ahora la división entre el padre excitante "de afuera" y la madre que sostiene, "de adentro", está aún enclavada en el seno de nuestra cultura.

Sea cual fuere la teoría que una lea, el padre es siempre el camino al mundo. En algunas salas de parto actuales, el padre es literalmente alentado a cortar el cordón umbilical. Él es el liberador, el caballero proverbial en una armadura reluciente. Pero la desvalorización de la madre que acompaña inevitablemente a la idealización del padre impone al rol del padre como liberador un giro especial para las mujeres. Significa que su identificación necesaria con sus madres, con la feminidad existente, probablemente subvierta su lucha por la independencia.

La asimetría del rol del padre para los deambulado-

res varones y niñas –el hecho de que la niñita no puede utilizar tan fácilmente al padre en su separación respecto de la madre o defenderse de los sentimientos de desamparo– ha sido aceptada como inevitable en la literatura psicoanalítica, con pocas excepciones.*[33] Mahler observa, como un hecho de la vida, que en el reacercamiento las niñas se deprimen más y pierden más entusiasmo exploratorio que los varones. Según Mahler, el varón logra escapar del estado depresivo del reacercamiento gracias a su "mucho mayor propensión motriz", al placer que experimenta en las luchas activas, agresivas.*[34] A la luz de la bien conocida fascinación que ejercen sobre el varoncito los vehículos con motor, podríamos decir que esta tendencia al "brum brum brum" es su camino a través del reacercamiento. Pero esta actividad es un síntoma, no la causa del éxito del varón que niega su desamparo ni de la confrontación deprimida de la niñita con esa misma sensación de desvalimiento.

Los teóricos feministas explican esta diferencia señalando la mayor identificación de la madre con la hija, y su mayor disposición a reforzar la independencia del hijo.*[35] Esto es sin duda así, pero tiene la misma importancia observar que los varones resuelven el conflicto de la independencia volviéndose hacia algún otro. Este otro es convencionalmente el padre, aunque la mayoría de los sustitutos o símbolos masculinos pueden funcionar como el otro que es objeto de la identificación. Ernest Abelin, que observó los deambuladores del estudio de Mahler, dice que el padre desempeña este rol para el varón más que para la niña. El reconocimiento de sí mismo en el padre es lo que le permite al varón negar el desvalimiento, sentirse poderoso, protegerse de la pérdida de la grandiosidad de la que disfrutaba en la fase de la práctica.*[36] Cuando el varón no está jugando activamente a ser papá, es porque corre y anuncia su nuevo nombre: Superman.

De modo que el reconocimiento paterno tiene un as-

pecto defensivo: le permite al niño negar la dependencia y disociarse de su anterior lazo materno. El ingreso del padre es una especie de *deus ex machina* que resuelve el difícil conflicto del reacercamiento, el conflicto entre el deseo de aferrarse a la madre y de escapar de ella. El niño quiere resolver este problema volviéndose independiente sin experimentar la pérdida. Y la "solución" a este dilema es escindirse: asignar cada impulso contradictorio a un diferente progenitor. Esquemáticamente, la madre puede convertirse en el objeto del deseo, y el padre en el sujeto del deseo, en quien uno se reconoce.*[37] La separación-individuación se convierte entonces en una cuestión de géneros, y el reconocimiento y la independencia se organizan dentro del marco del género.

En este punto adquiere significado la distinción entre sujeto y objeto, entre el "yo" y el "esto". Abelin postula que, en esta fase, la excitación ya no se experimenta como proveniente del objeto ("Esto es muy atractivo"). El deseo es ahora una propiedad del sí-mismo, el propio deseo interior de uno ("Yo deseo esto").*[38] Y el padre se convierte entonces en la figura simbólica que representa al yo "propietario" del deseo, deseo de la madre.[5]

5. Aunque esta descripción del rol del padre otorga un mayor peso a las relaciones objetales que a la diferencia genital, supone no obstante una familia heterosexual de dos progenitores. ¿Qué decir del hecho de que una gran proporción de los niños de nuestra sociedad no crecen en las condiciones presupuestas en este informe? No viven con mamá y papá en familias estereotípicas, con una división convencional del trabajo por sexo. No he olvidado esta objeción, pero pienso que las diferencias en el desarrollo psíquico que resultan de los ordenamientos sociales y específicos de la vida personal tienen que entenderse contra el fondo de la cultura dominante y su estructura de géneros, tal como la representa un modelo abstracto de la vida personal y sexual. La figura de la madre y el padre son ideales culturales, pero no es necesario que correspondan a madres y padres "biológicos", ni siquiera a mujeres y hombres. El padre del reacercamiento es un ideal de ese tipo. El niño varón utiliza simbólicamente este ideal para representar la separación y la agencia, esté el padre

En la mente del varón, el padre mágico con el que se identifica posee la omnipotencia que a él le gustaría tener. El reconocimiento a través de la identificación es ahora reemplazado por la necesidad más conflictiva de ser directamente reconocido por el progenitor primario del que él se siente dependiente. El varón puede disfrutar de la fantasía de que es el padre para la madre, y no su bebé desvalido; puede ahora verse como parte de un triángulo, y ya no de una díada; se vuelve consciente de que actúa como el padre respecto de la madre. Y basta con que la madre confirme su fantasía, reconozca su identificación, lo vea como a su "hombrecito". Basta con que diga, como cierta madre de un niño de dos años, "Tú y Papá se parecen como dos gotas de agua", a lo cual el niño respondió con fervor: "¡Dilo de nuevo, Mamá!".

De modo que en el padre o, más precisamente, en su ideal, se unen las imágenes de la separación y el deseo. Es presumible que el padre haya sido experimentado por varones y niñas como el representante original de la excitación y la alteridad. Cuando el niño comienza a sentir el deseo y la excitación como su propio *deseo interno*, él o ella busca el reconocimiento de ese otro excitante. Sin duda, esta vez busca el reconocimiento de ambos progenitores, pero quiere *parecerse* al padre excitante. En este punto el deseo está intrínsecamente vinculado a la lucha por la libertad, por la autonomía; no obstante, esta lucha se realiza en el contexto de una conexión poderosa. El deseo de ser como el padre, el impulso identificatorio, no es sólo un intento defensivo de derrotar a la madre; es también la base de *un nuevo tipo de amor*.*[40] Propongo que lo llamemos "amor identificatorio".

---

personalmente presente o no. Se podría decir que la figura del padre es acompañada por una notación mental, como "presente" o "ausente", lo que tendrá importancia en la relación entre el padre del individuo y el que es reconocido en términos generales en la cultura como El Padre.*[39]

La identificación desempeña ahora un papel central en el reconocimiento y el deseo. "Ser como" es el principal medio para que un niño de esta edad pueda reconocer la subjetividad de otra persona, como surge del bien observado fenómeno del juego paralelo. El elemento de placer que hay en un otro se obtiene a través de la semejanza: "Los dos estamos bebiendo jugo de fruta en copas azules". Es posible que, para el deambulador, "ser como" sólo siga en importancia emocional a la intimidad física. La subjetividad del padre es apreciada a través de la semejanza: "Estoy siendo Papá". Aún no ha aparecido en el horizonte el amor a alguien porque es diferente (el amor objetal). Ya está bien establecido el amor a alguien que es fuente de lo bueno: "Te amo; tú me das comida". Pero la primera forma del amor a alguien como sujeto, como un agente admirado, es este tipo de amor identificatorio.*[41]

En la historia del varón, durante el reacercamiento, el amor identificatorio es la matriz de estructuras psíquicas esenciales. La fuerte atracción mutua entre el padre y el hijo permite el reconocimiento y la identificación, una relación erótica especial.*[42] En el reacercamiento, "la relación amorosa del niño con el mundo" (de la anterior etapa de la práctica) se convierte en un amor homoerótico con el padre, que *representa* el mundo. El amor identificatorio del varón al padre, su deseo de ser reconocido como semejante a él, es el motor erótico que está detrás de la separación. El varón está enamorado de su ideal, y a través de este ideal empieza a verse a él mismo como un sujeto de deseo. A través de este amor homoerótico crea su identidad masculina y mantiene su narcisismo frente al desvalimiento.[6]

6. Subrayo que este ideal, el amor homoerótico al padre, no es equivalente al "complejo de Edipo negativo" (como lo llamaba Freud), en el cual el niño se identifica con la madre y desea pasivamente al padre. Este amor, que toma al padre como objeto "semejante" en apoyo de la actividad, corresponde a la descripción que da Freud del amor

Considero que el vínculo identificatorio homoerótico entre el deambulador varón y el padre es el prototipo del amor ideal: un amor en el cual la persona busca en el otro una imagen ideal de ella misma. En el reacercamiento, el niño que está empezando a enfrentar su propio desamparo puede confortarse con la creencia en la omnipotencia parental.*[44] En este poder parental tratará de reconocer el poder de su propio deseo, y lo elaborará en el ideal construido internamente. La relación amorosa entre el padre y el hijo es el modelo del amor ideal ulterior, así como el conflicto del reacercamiento entre la independencia y el desamparo es el conflicto modelo que ese amor ideal tiene por lo común la finalidad de resolver. Y tanto en el amor identificatorio como en el amor ideal subyace el mismo deseo de reconocimiento.

EL PADRE QUE FALTA

El amor identificatorio del varoncito por el padre es el fundamento psicológico de la idealización del poder y de la individualidad autónoma masculina. Esta idealización subsiste sin mácula de sumisión mientras el padre maravilloso y excitante dice: "Sí, tú eres como yo". El camino a convertirse en el yo que desea pasa por la identificación con él. Creo entonces que, para las mujeres, el "padre que falta" es la clave de su ausencia de deseo, y de su retorno en forma de masoquismo. Al reconstruir el modo como el padre falta para la niña, comenzamos a descubrir una explicación para la "carencia" femenina que está detrás de la envidia del pene.

El examen psicoanalítico de la relación entre padre e

---

preedípico del varón al padre en *Psicología de las masas y análisis del yo*.*[43] Para Freud, este amor explica la identificación de las masas con el líder ideal, y la entrega a él. Como veremos, la búsqueda de un amor identificatorio también conduce a la sumisión en la mujer.

hija ha sido notablemente pobre en comparación con el correspondiente a los varones.*45 La idea psicoanalítica común sobre la diferencia sexual es que el varón tiene un objeto amoroso (la madre) y la niña dos (debe pasar de la madre al padre). Pero a veces parece que el varón tiene dos y la niña ninguno.*46 Al volvernos hacia la historia de la niñita, no encontramos ninguna explicación coherente de los elementos de género, individuación e identificación paterna. O bien la importancia del padre para la niña es ignorada (como en la teoría de la identificación materna), o bien él no es para su hija más que el poseedor del pene que ella quiere (como en la teoría clásica).

Roiphe y Galenson han sido los expositores contemporáneos más destacados de la idea de que la niña deambuladora padece envidia del pene.*47 Ellos advierten los mismos signos de depresión observados por Mahler en las niñas de dieciocho meses (ánimo amortiguado, repliegue, declinación de la curiosidad y la responsividad a los otros), pero los atribuyen a la nueva conciencia genital, y no a los problemas de la separación. Las niñas que observaron trataban de emular a los padres, se apropiaban de los objetos de ellos (les "robaban" las lapiceras, cosa que, estos autores no lo observan, también hacen los varones), y expresaban de diversos modos el deseo de un pene. Roiphe y Galenson llegan a la conclusión de que Freud estaba en lo justo, y que la envidia del pene estructura efectivamente la feminidad. Dicen que las pruebas apuntan a una "fase genital temprana" en la cual las niñas padecen sentimientos de castración, prueba adicional de que la pulsión genital es la principal fuerza que está detrás del desarrollo del género.*48 Yo estoy dispuesta a otorgar crédito a sus pruebas de que las niñas deambuladoras presentan un considerable interés por el padre y el pene, así como los críticos anteriores de Freud no negaron que la envidia del pene fuera fácilmente observable.*49 Pero *¿por qué* quieren las niñas el pene? Y, ¿es su percatación de la falta la causa principal de su depre-

sión? No se cuestiona que el símbolo es importante, ni que lo será siéndolo aún más. ¿Pero qué representa?

Interpreto el deseo del pene como prueba de que las niñitas buscan lo mismo que los varones, es decir la identificación con el padre de la separación, el representante del mundo exterior.*[50] Lo que Galenson y Roiphe ven como prueba de una reacción de castración es una piedra en el camino de la niñita deambuladora a la separación respecto de la madre y a la identificación con el padre. Pero para ver la situación de este modo, primero hay que dar por sentado que las niñas necesitan a sus padres, idea ésta que Galenson y Roiphe desconocen por completo. ¿Por qué no suponer que las niñas buscan identificarse con los padres, y de tal modo encontrar el reconocimiento de su propio deseo? Propongo que las niñitas expresan en esta fase el deseo de un pene por la misma razón que lleva al varón a apreciar el suyo: porque lo ven como el emblema del padre que los ayudará a individuarse. Como los varones, en su angustia por separarse de la madre buscan una figura de apego que represente su pasaje desde la dependencia infantil hacia el gran exterior. Esta figura es el padre, y su diferencia queda simbolizada y garantizada por sus genitales diferentes.

Una consecuencia del quehacer materno femenino es que los padres a menudo prefieren a sus infantes varones y, como los infantes responden por su lado a los indicios parentales, el infante varón tiende a formar un vínculo intenso con su progenitor.*[51] El padre se reconoce en el hijo, lo ve como el niño ideal que él habría sido; de este modo, el amor identificatorio desempeña su parte desde el principio en el lado del padre. La desidentificación del padre respecto de su propia madre, y la sostenida necesidad de él de afirmar su diferencia respecto de las mujeres, le hace difícil reconocer a la hija como reconoce al hijo.*[52] Es más probable que la vea como algo dulce y adorable, como un objeto sexual naciente.

Vemos en consecuencia que las niñitas a menudo no pueden o no tienen la posibilidad de usar su conexión con el padre, sea en sus aspectos defensivos o constructivos (es decir para negar el desamparo o forjar un sentido de mismidad separada). El repliegue del padre empuja a la niña hacia la madre; su aspiración a la independencia y la cólera por el no-reconocimiento se vuelven hacia adentro y explican la respuesta depresiva al conflicto del reacercamiento. De modo que las niñitas enfrentan de un modo más directo la dificultad de separarse de la madre y su propio desamparo. Sin la protección del signo fálico de la diferencia entre los géneros, sin el sostén de una relación alternativa, renuncian a su derecho a desear. Es tentador compensar este menoscabo subrayando la capacidad de la niña para la sociabilidad o la futura maternidad, racionalización ésta que tiene algo de verdad.*[53] Pero, ay, sabemos que a muchas niñas les queda por delante toda una vida de admiración a individuos que salen con su sentido de omnipotencia intacto, y ellas expresan esa admiración en relaciones de sumisión abierta o inconsciente. Al crecer idealizan al hombre que tiene lo que ellas nunca tendrán: poder y deseo.

Aunque la teoría psicoanalítica del desarrollo femenino no ha reconocido aún la importancia del padre que falta, los clínicos comienzan a comprender que la niña tiene la misma necesidad de identificarse con el padre, y las consecuencias de que él no esté disponible para esa identificación. En realidad, Galenson y Roiphe se acercan a descubrir el problema real. Mencionan el caso de una niñita profundamente deprimida por la inaccesibilidad del padre; llegan a la conclusión de que "el elemento faltante [...] no era simplemente su falo; era en gran parte la excitación y la naturaleza erótica de la relación, antes ligada con el padre *in toto* y ahora identificada como emanando de su falo en particular".*[54] Este cambio de foco, desde el padre excitante en general hasta su falo en particular, es precisamente lo que sucede cuando el padre mismo "fal-

ta"; es decir, cuando está ausente, no se compromete en la relación u ofrece seducción en lugar de identificación. La niña lucha con toda el alma por crear la identificación con él, y el símbolo ocupa entonces el lugar de la relación concreta de reconocimiento que ella echa de menos.*[55]

Mi conclusión es que la "carencia" que afecta a la niñita es la brecha que deja en su subjetividad el padre faltante, y esto es lo que la teoría de la envidia del pene presume de explicar. El hecho de que las niñas, como los varones, busquen una relación de amor identificatorio con el padre, también gravita en nuestra explicación de otro aspecto del desarrollo femenino que dejaba perplejo a Freud. Él volvió repetidamente a la cuestión de por qué la niñita "pasa" al padre en la fase edípica, cambio éste que Freud sólo podía explicar como resultado del deseo narcisista de la niña de lograr el pene para ella misma. Ahora es posible transponer esta explicación como sigue: el amor identificatorio preedípico de la niña se convierte en la base del amor heterosexual ulterior; cuando la niña comprende que ella no puede *ser* el padre, quiere *tenerlo*. De modo que podemos concordar con la teoría de Irene Fast sobre la identificación genérica, según la cual varones y niñas por igual (idealmente) pasan por una fase en la cual agotan su identificación con el sexo opuesto, después de lo cual pueden renunciar a ella y reconocerla como prerrogativa del otro.*[56] Este reconocimiento, junto con la identificación precedente, le permite al niño experimentar amor heterosexual, amar a lo que es diferente. Pero si la renuncia se produce demasiado pronto, sin una identificación completa, se ve comprometida por el repudio o la idealización.

Este punto tiene una importancia particular para las niñas, puesto que, como sabemos, su identificación con el padre es típicamente rechazada, y su amor está por lo común contaminado de envidia y sumisión. Sabemos que en el nivel de la vida cotidiana, cuando el deseo de identificarse queda sin respuesta, la envidia ocupa su lugar.

La envidia suele ser un signo de identificación frustrada. El anhelo del falo faltante, la envidia que se ha atribuido a las mujeres, es en realidad el anhelo de un vínculo homoerótico igual al que pueden lograr los varones, un amor identificatorio. Por ello hay tantas historias de amor femenino dirigido a un héroe que es como querría ser la mujer misma: deseo de ser discípula, de servir a un ídolo, de sumisión a un ideal.

Este deseo de un vínculo homoerótico puede también echar luz sobre la fantasía masoquista femenina que Freud encontró en muchas de sus pacientes. En esta fantasía, de la que Freud habló en su famoso ensayo "Pegan a un niño", la mujer presencia o alcanza a oír que un niño está siendo castigado por el padre. Invariablemente el niño, con el que ella se identifica, resulta ser un varón.*[57] A mi juicio, es el deseo de la mujer de *ser semejante* al padre poderoso, y de ser reconocida por él como *semejante*, lo que la fantasía al mismo tiempo castiga y gratifica. La variedad más común del amor ideal adulto, la adulación de una mujer al hombre heroico que rechaza el amor porque quiere ser libre, puede también rastrearse hasta esta fase de la vida, y hasta las decepciones que habitualmente padecen las niñas.

Pero ¿podría la niña hacer que lo que *no es suyo* represente su propio deseo? ¿Podría una identificación con el padre permitirle hacer suyos el deseo y la agencia? El deseo de la niña de identificarse con el padre, aunque se vea satisfecho, conduce a múltiples problemas en el sistema genérico actual. En cuanto la madre no está articulada como agente sexual, la identificación con la agencia y el deseo del padre parecerá fraudulenta y robada; además, entra en conflicto con la imagen cultural de la mujer como objeto sexual, y con la identificación materna de la niña. No armoniza con lo que ella sabe sobre su posición a los ojos del padre. Y si la relación entre el padre y la hija se sexualiza, el apego a él pasa a ser una barrera, y no ya un impulso, para la autonomía de la niña.*[58]

No obstante, es posible que en el contexto de distintos ordenamientos genéricos la identificación de la niña con el padre y la apropiación simbólica del falo puedan resultar constructivas. Para imaginar una modificación de ese tipo tenemos que rechazar los supuestos que subyacen en la descripción psicoanalítica del desarrollo temprano de los géneros. Ellos son que las madres no pueden ofrecer a las hijas lo que los padres les ofrecen a los hijos, una figura de separación y agencia; que las niñitas no necesitan esa figura porque podrían también seguir identificadas con la madre de la fusión y el apego tempranos, y que los padres no pueden ofrecer a las hijas lo que les ofrecen a sus hijos. En el mejor de los casos, estos supuestos son sólo descripciones de nuestra cultura. En vista de la modificación sustancial de las expectativas respecto del género y del quehacer parental, creo que ambos progenitores pueden ser figuras de separación *y* apego para sus hijos; que los varones *y* las niñas pueden utilizar las identificaciones con ambos padres, sin quedar confundidos acerca de su identidad genérica.

Lamentablemente, estas afirmaciones son aún controvertibles. Su premisa es que el género de la fase preedípica y las identificaciones asociadas con él son totalmente fluidos. Hay todavía lugar para la oscilación entre la madre y el padre.*[59] Las identificaciones femenina y masculina no son aún percibidas como excluyentes, y a los varoncitos les preocupa aún establecer una identificación con la madre, así como a las niñas con el padre. Cuando el niño deambulador comienza a comprender su diferencia con la madre, a menudo busca reaseguramiento en las semejanzas. Por cierto, que el niño ponga énfasis en la semejanza o en la diferencia depende a menudo de lo que subraya la madre. El deseo del niño es tener las dos cosas: madre *y* padre, igualdad *y* diferencia. De modo que si la madre enfatiza el apego, el niño luchará por diferenciarse e insistirá en ponerse la ropa del padre; si la madre impulsa la separatividad, quizás el

niño insista en su semejanza con ella y quiera ponerse la ropa de ella.

A mi juicio, tanto los varones como las niñas en la etapa de la deambulación luchan por igual por mantener la identificación con ambos sexos, por conservar la accesibilidad de ambos progenitores como objetos de apego y reconocimiento. En el caso óptimo, la identificación con ambos padres le permite al niño asimilar mucho de lo que pertenece al otro; la identificación no está aún limitada por la identidad. En esta fase, la identificación genérica es mucho menos rígida que la organización edípica siguiente: la identificación con el otro sexo puede coexistir con la identificación con el mismo sexo; las identificaciones sexuales no se han aún endurecido en polaridades.

No sugiero que el género pueda o deba eliminarse, sino que, junto con la convicción de una identidad genérica, el individuo debe idealmente integrar y expresar tanto los aspectos masculinos como los femeninos de la mismidad (según los define la cultura). Esta integración ya se produce en la alternancia constante de las identificaciones en la primera infancia, y puede convertirse después en una base para comprender al otro y también al sí-mismo. Cuando este cruce se permite en el momento adecuado, el individuo no crece confundido acerca de su identidad genérica sino que puede ser flexible en su expresión de ella. En su mente, la representación del sí-mismo con un género coexiste con la representación del sí-mismo sin género, o incluso con el género opuesto. De modo que una mujer podría experimentarse alternativamente como "Yo, una mujer; yo, un sujeto sin género; yo, análoga a un hombre". Una persona capaz de mantener esta flexibilidad puede aceptar todas las partes de ella misma y del otro.[7]

7. En otras palabras, el sentido nuclear de la pertenencia a un sexo no se ve comprometido por las identificaciones con el otro o por

¿Qué es entonces lo que obstaculiza el cruce y la alternancia de las identificaciones genéricas? ¿Por qué está cerrada la frontera entre los géneros? La teoría feminista llega a la conclusión de que el menosprecio por el lado femenino de la polaridad conduce a un endurecimiento de la oposición entre la individualidad masculina y la femenina tal como ahora se las construye. El tabú sobre la agencia sexual materna; el modo defensivo de separación, en el que se utiliza al padre para hacer retroceder a la madre; la idealización del padre en el amor identificatorio, y la confirmación de la dependencia y la independencia como polos excluyentes y no como una tensión unificada, son todos factores que sirven para desvalorizar la feminidad. Como veremos en el capítulo 4, la idealización del padre y la desvalorización de la madre constituyen una profunda escisión que ha impregnado la cultura en general y dado forma a nuestra concepción misma de la individualidad.

El problema del deseo de la mujer nos ha llevado al padre que falta. Pero recuperar este padre significa cuestionar toda la estructura genérica en la cual a la madre y el padre les corresponden roles mutuamente excluyentes. Aunque he subrayado la necesidad que tiene la niña del padre, sólo puede usarlo satisfactoriamente si también extrae de la madre un sentido del sí-mismo. La solución "real" al dilema del deseo de la mujer debe incluir a una madre articulada como *sujeto* sexual, que expresa su propio deseo.*[60] Cuando la madre y el padre (en la realidad y como ideales culturales) no son iguales, las identificaciones parentales necesariamente se opondrán entre sí. Como hemos visto, la experiencia que tie-

---

las conductas características del otro. El deseo de ser y hacer lo que el otro sexo es y hace no es patológico ni necesariamente una negación de la propia identidad. La elección del objeto amoroso, heterosexual u homosexual, no es el aspecto determinante de la identidad genérica, idea ésta que la teoría psicoanalítica no siempre admite.

ne el deambulador de una escisión entre una madre sostenedora y un padre excitante comienza como un modo de resolver el conflicto entre la dependencia y la independencia. Esta escisión sólo puede repararse cuando cada progenitor sostiene una identificación social cruzada y proporciona un ejemplo de integración, no ya de complementariedad.*[61] En tales condiciones, la tendencia del niño a escindir los elementos paradójicos de la diferenciación no se vería reforzada por el ordenamiento de los géneros. La relación parental impulsaría la integración y el mantenimiento de la tensión, no su fractura en la desigualdad y la unilateralidad. Ofrecería a los niños un ideal de separación y diferencia no defensivo, una salida de la relación de poder sexual en la cual un lado está desvalorizado y subordinado al otro.

LA BÚSQUEDA POR LA MUJER DE UN AMOR IDEAL

El hecho de que no se apreciara la importancia del amor identificatorio en el vínculo entre padre e hija ha llevado a muchas confusiones psicoanalíticas acerca de las mujeres. En la descripción freudiana original, la identificación paterna de la niña y su sentido de agencia no eran contribuciones positivas a la obtención de la feminidad, sino obstáculos que había que eliminar. Cuando el anhelo activo de la niña de ser como el padre conservaba su influencia, era un complejo neurótico de masculinidad.*[62] Tenía que reemplazarlo el anhelo pasivo del padre, de su falo y su bebé. La fragilidad de esta identidad sexual pasiva, carente de un sentido propio de agencia y soberanía, es demasido clara para nosotros. Además, el conflicto entre el amor identificatorio, que realza la agencia, y el amor objetal, que alienta la pasividad, vuelve a jugarse una y otra vez en el esfuerzo de la mujer por conciliar la actividad autónoma con el amor heterosexual.

De hecho, la necesidad que tiene la niña del amor identificatorio en la fase del reacercamiento ha sido oscurecida por la reaparición del padre en la relación edípica. Pero esta última relación con el padre envuelve aspiraciones muy distintas. En el reacercamiento, el deseo de la niña es ser reconocida como semejante al padre y compartir la subjetividad, la voluntad y el deseo de él; en la fase edípica, el deseo de la niña es estar unida con el padre como objeto amoroso. Con demasiada frecuencia, en psicoanálisis se ha confudido el amor identificatorio con el amor edípico.

No estamos aún seguros de lo que sucedería en el amor edípico si la niña ya hubiera constituido una identificación fuerte con el padre y con la madre, si ya hubiera sido reconocida por ambos padres por igual. Tampoco sabemos qué significaría para la niña percibir a la madre como un sujeto sexual que desea al padre, o como el agente activo, excitante, de una relación con un hombre o con otra mujer. Sabemos que, tal como están las cosas, la identificación con la madre y el padre (la lucha por la feminidad y por la agencia sexual) a menudo chocan de un modo inconciliable. A veces una se siente incluso tentada a definir la feminidad por este conflicto irresoluble.

La frustración de un amor identificatorio temprano con el exterior excitante es perjudicial para el sentido de agencia de cualquier niño, en particular para el sentido de defensa sexual. Esa decepción temprana puede conducir a relaciones de subordinación o pasividad, con goce sexual o sin él. Lamentablemente, esta solución tiene aspecto de normalidad para la mujer. Pero debemos observar que las mujeres buscan una forma de reparación en estas relaciones. Son arrastradas a un amor ideal como segunda oportunidad, la oportunidad de lograr, después de mucho tiempo, una identificación padre-hija en la cual el propio deseo y la propia subjetividad puedan finalmente ser reconocidos e idealizados.

En algunos casos, la búsqueda por parte de la mujer de su propio deseo puede tomar la forma de una abnegación extrema. *La historia de O* describe la satisfacción que obtiene la protagonista en su completa autoaniquilación. Pero incluso en la forma más común de masoquismo (el amor ideal adulto) la mujer se pierde en la identificación con el otro poderoso que encarna el deseo y la agencia ausente.

Simone de Beauvoir analizó muy detalladamente esta función del amor ideal. Cita a una paciente de Pierre Janet, especialista en enfermedades nerviosas del siglo XIX. Se trataba de una mujer que expresó con suma elocuencia esta mezcla de abnegación y deseo de trascendencia:

> Todos mis actos descabellados y las cosas buenas que he hecho tienen la misma causa: la aspiración a un amor perfecto e ideal en el cual pueda darme por completo, confiar mi ser a otro, Dios, hombre o mujer, tan superior a mí que ya no necesitaré pensar qué hacer en la vida ni vigilarme [...] Cuánto envidio el amor ideal de María Magdalena y Jesús: ser la discípula ardiente de un maestro adorado y digno; vivir y morir por él, mi ídolo...*[63]

De Beauvoir comenta que "Muchos ejemplos nos han demostrado ya que este sueño de aniquilación es de hecho una voluntad ávida de existir [...] Cuando la mujer se entrega por completo a su ídolo, espera que él le dará a la vez la posesión de ella misma y del universo que él representa".*[64]

La creencia de que el hombre proporcionará acceso a un mundo de otro modo cerrado para la mujer es uno de los grandes motivos del amor ideal. A la mujer no le resulta difícil renunciar al narcisismo del sí-mismo absoluto, pero para encontrar otra senda al mundo a menudo busca un hombre cuya voluntad ella imagina sin trabas. George Eliot describe como sigue el destino de Dorothea en *Middlemarch*:

> Todos nacemos en la estupidez moral, y pensamos que el mundo es una ubre destinada a alimentar a nuestras personas soberanas: Dorothea había empezado pronto a emerger de esa estupidez, pero imaginar cómo se consagraría a Mr. Casaubon y se convertiría en sabia y fuerte con la fuerza y la sabiduría de él, le había resultado incluso más fácil que concebir [...] que él tenía un centro personal equivalente, desde el cual las luces y sombras deben siempre caer con una cierta diferencia.*[65]

Dorothea es descrita como aspirante a convertirse en una Santa Teresa, cuya "naturaleza ideal" exigía "alguna satisfacción sin límites... la conciencia extática de la vida más allá del yo". Ante la carencia de medios sociales para esa trascendencia, dice Eliot, el ardor de estas mujeres se disipa, alternando "entre un vago ideal y el anhelo común de feminidad".*[66]

De modo que en el amor ideal, como en las otras formas de masoquismo, los actos de abnegación tienen de hecho la intención de asegurar el acceso a la gloria y el poder del otro. A menudo, cuando buscamos las raíces de este amor ideal, encontramos al padre idealizado y una reescenificación de la relación temprana frustrada de identificación y reconocimiento. También a menudo resulta que la constelación parental revela una escisión entre el padre de la excitación, que falta, y la madre presente pero desvalorizada. Consideremos el problema de una joven fotógrafa, Elaine, obsesionada con un hombre que la había dejado, y al que ella no podía olvidar. Elaine veía explícitamente a su amante como su ideal. Comprendía que él era la persona que ella deseaba ser: creativo, aventurero, no convencional. En los muchos proyectos en los que trabajaron juntos, ella pudo experimentarlo como el vehículo para "un amor con el mundo". Ahora, en los sueños de ella, realizan viajes de trabajo a lugares exóticos y peligrosos. El hombre, como un hermano mayor, toma la delantera, y ella insiste en hacer todo lo que hace él. Rechaza los adornos de la feminidad,

se viste como un muchacho, lo acompaña en sus hazañas y aventuras. Aquí emerge con particular claridad la identificación homoerótica. En su mente, ella está aún poniéndose a prueba para su amante, aún trata de estar a la altura de la independencia que piensa que él encarna. Dice a menudo que el amante es vital para ella debido a "algo que tiene que ver con la libertad. Él era el único que reconocía mi verdadero sí-mismo. Él me hacía sentir viva".

Elaine percibe sus aspiraciones y ambiciones como frustradas por ambos progenitores, cada uno a la manera estereotípica de su sexo. La madre, que había tenido muchos hijos, era débil e ineficaz, sin ninguna ambición para ella misma o los hijos, y especialmente incapaz de ayudarlos o sostenerlos cuando se trataba de "algo que hacíamos *afuera*". El padre estaba muy alejado de la familia; era distante, iracundo, criticador e impaciente con los hijos y la mujer; absorto en su trabajo, se sentía frustrado por la falta de éxito. Aunque Elaine dice que ahora se enorgullece a veces de su trabajo, lo más frecuente es que se sienta herida, en la adultez tanto como de niña, por la negativa del padre a reconocer sus logros.

Elaine cree que la madre había sido valiosa para sus hijos pequeños, como fuente de bienestar y calma, pero que era desalentadora y carente de toda excitación o "chispa", que es lo que Elaine considera lo más importante de la vida. Cuando se identifica con la madre o la hermana se siente débil o enferma, y se autodesprecia. Además, la aterrorizan las profundidades de la autohumillación de su hermana en sus propios intentos de agradar o provocar al padre. Como resultado, Elaine se niega a investir al terapeuta con el poder de ayudarla, y admite fácilmente que eso equivaldría a la devoción a un ídolo. Al mismo tiempo expresa desprecio por cualquier confortamiento o tranquilización, descartándolos como la simpatía debilitadora que su madre solía ofrecerle. En ambos casos, teme perder por completo su propia voluntad.

Los recuerdos de la paciente sugieren que la madre le ofrecía apoyo de un modo que desalentaba la separación: retiraba su atención en cuanto los hijos empezaban a gatear y alejarse de ella, y sólo volvía a ser solícita cuando ellos se habían caído o necesitaban agudamente su cuidado. En este caso, la angustia de la madre por la separación no conducía a un constante "revoloteo" intrusivo, sino a un retiro del sostén en el momento en que el niño se aventuraba a alejarse. Su cuidado no se extendía al ancho mundo; en realidad, exigía la renuncia al mundo. De modo que Elaine se convirtió en el tipo de niña que, en el período del reacercamiento, se vuelve aferrativa y temerosa en su estado de ánimo general, y sólo realiza ocasionales correrías desastrosas más allá de la órbita de la madre.

Sugiero que ese tipo de personas espera superar en una relación masoquista su desvalimiento aferrador y su angustia de separación, incluso mientras los expresa y les da salida. Es probable que esa persona busque a un sádico "heroico" para someterse a él, alguien que represente al padre liberador, y no a la madre absorbente. Este amor ideal resuelve el problema planteado por la frustración del deseo y la agencia, la rabia por el no-reconocimiento, al ofrecer una vía de escape y proporcionar una figura de identificación.

La afirmación por parte de Elaine de su condición de igual masculino de su amante ideal, con su estremecimiento de atracción homoerótica, demuestra que la identidad genérica masculina converge con la búsqueda del propio deseo. El hecho de que el padre idealizado del reacercamiento no haya proporcionado una respuesta de reconocimiento es a menudo central en la formación del sí-mismo de una niña. Esa figura idealizada es conservada internamente, aunque el padre real revele cada vez más sus faltas y debilidades ante la niña, porque sigue siendo el símbolo de los medios de escape y autorrealización. Pero la atención que prestemos a la relación padre-

hija no debe llevarnos a ignorar las implicaciones de la díada madre-hija, ni a quitar énfasis a la importancia de la madre. Elaine es una mujer que se siente profundamente dañada como persona, en parte debido al desamparo y la ineficacia de la madre, que, a sus propios ojos (y a los ojos del padre internalizado), ella no puede superar. Su tremenda rabia porque la madre es incapaz de soportar el ataque al que le gustaría someterla, refuerza la sensación de impotencia de la paciente. La "omnipotencia" materna de la que huye es en realidad la debilidad e incapacidad de la madre para sobrevivir y luchar. La identificación con esta madre desvalida es particularmente insoportable. La actividad sin freno, la agresión, el deseo, no sólo amenazarían con la separación sino también con la destrucción materna. Una y otra vez, Elaine se queja de que la madre se desarma, se vuelve vaga e indefensa, ante la menor confrontación.

Elaine sufre de una falta de sostén materno, tanto como de una falta de reconocimiento paterno. Considera que tanto su cólera como su deseo son altamente perturbadores, incluso monstruosos, y de buena gana los abatiría ante un varón poderoso que pudiera "contenerlos". Como vemos, el otro racionalmente controlador y sádico es maravilloso en virtud de su capacidad para resistir a la destrucción. En la fantasía más común del amor ideal, la que con tanta frecuencia se encuentra en las novelas para el mercado masivo, una mujer sólo puede liberar su deseo en las manos de un hombre al que imagina más poderoso, cuya fuerza no depende de ella. Ese hombre, que la desea pero no la necesita, provee el elemento que les falta *tanto* a la madre como al padre, la capacidad para sobrevivir al ataque y seguir estando allí. En este sentido, el amante ideal proporciona en realidad una solución dual, contención *y* excitación, ambiente sostenedor y una ruta a la libertad: los rasgos conjuntos de la madre y el padre ideales.

La necesidad de un objeto que esté verdaderamente

afuera y sobreviva al ataque es esencial en la fantasía del amor ideal. En él se buscan el cercamiento y los límites dentro de los cuales una puede entregarse, y experimentar el abandono y la creatividad. La búsqueda de figuras de autoridad más benévolas también revela la necesidad de esas experiencias reparadoras. Por ejemplo, viene al caso la descripción que da Elaine del "buen maestro". El buen maestro es el que nos proporciona una estructura *y* nos da libertad para sumergirnos en nuestra propia imaginación, explorar, incluso cometer errores, hasta que llegamos a expresar nuestra propia visión. Añade que cuando la hemos captado bien, el maestro reconoce la exactitud junto con nosotros. Vale la pena observar que la imagen que tiene Elaine de la autoridad deseable no corresponde a la autoridad (edípica) del juicio, con la posibilidad de condena. El abandono controlado que se asocia con la expresión creativa sólo es posible en una atmósfera en la que la comprensión ha sido depurada de todo juicio.*[67]

El buen maestro de Elaine parece responder a la descripción que da Winnicott del ambiente sostenedor como un contexto para las experiencias transicionales del niño, los inicios del juego y la creatividad, donde el flujo de reconocimiento ayuda a la criatura a encontrar lo que hay en él mismo o ella misma, y no ya interpósitamente en el otro. Este encontrar en el sí-mismo se aproxima al reconocimiento directo que el niño necesita ("¡Lo has hecho tú mismo!") mucho más que la búsqueda alienada de reconocimiento a través de la sumisión en el amor ideal. Como en la transferencia al terapeuta, la relación con el maestro puede procurar una oportunidad discreta de reproducir un ambiente sostenedor, de crear un espacio transicional abierto en el que sean posibles el juego y la autoexploración.

El anhelo de un ambiente sostenedor y un espacio abierto nos recuerda que hay una madre de la que no se huye, sino que se la busca. Es la madre sostenedora que

puede brindar apoyo a la excitación y la exploración externa, capaz de contener la rabia y la frustración del niño y sobrevivir a las tormentas de la afirmación y la separación. La búsqueda del sujeto del deseo (el padre ideal) forma parte de una búsqueda más amplia de la constelación que no sólo proporciona el padre que falta, sino también una reconciliación con la madre que reconoce este deseo (una prefiguración crucial de la tensión y la resolución del Edipo). En la historia de Elaine, vemos la necesidad de huir de una madre que absorbe, aunque con debilidad y pasividad, más bien que con control intrusivo. Sin embargo, esta necesidad de huir choca constantemente con la necesidad de volverse hacia la madre y completar la lucha por el reconocimiento: la lucha a muerte por la vida del sí-mismo.

En parte, todo esto se refiere sencillamente a la capacidad de la madre para tratar con la agresión del niño, para permitirle que luche con ella. (Lo que a menudo interfiere en esta lucha es la fantasía de "la buena hija de mamá", que nunca dejará a la madre, que nunca le hará daño, que nunca será egoísta o codiciosa.) La madre capaz de absorber y apreciar la excitación y la agresión del niño, pero poniéndoles límites, es el otro sujeto al que se busca en la lucha por el reconocimiento. Es a ella a quien el niño quiere alcanzar; alcanzarla le permite salir de la burbuja del sí-mismo aislado. En consecuencia, cuando quien fracasa en la lucha por el reconocimiento es una mujer, esa derrota no puede ser plenamente reparada empleando una identificación masculina para rebelarse contra la madre. Además, las mujeres tienen que enfrentar la exigencia paradójica de separarse de la madre y al mismo tiempo identificarse con ella.

Permítaseme resumir la discusión hasta este punto. Partiendo de la perspectiva psicoanalítica feminista sobre el desarrollo temprano de los géneros, hemos revalorizado la significación de la experiencia preedípica. Al llevar nuestro foco desde la etapa edípica hasta la pree-

dípica, hemos podido explicar las aspiraciones "masculinas" de las niñas deambuladoras (su tendencia a identificarse tanto con los padres como con las madres) como una vía legítima del desarrollo psíquico. Si bien la masculinidad ya no aparece como la orientación original de los niños de ambos géneros, sigue asociada con los impulsos hacia la diferencia (hacia el mundo externo, hacia la separatividad), que son igualmente importantes para el sentido de agencia de la niña y del varón. Tanto en las niñas como en los varones, la identificación homoerótica con el padre da forma a la imagen de la autonomía. Así rastreamos la experiencia del reconocimiento en un nuevo desarrollo, el del amor identificatorio.

Pero cuando el amor identificatorio es frustrado en la niñez, queda asociado con el anhelo inalcanzable y con la autohumillación. Suele ocurrir que las oportunidades de afirmación y reconocimiento de la vida ulterior no bastan para anular esta tendencia a la sumisión. Esto significa que cuando en la etapa del deambulador el amor identificatorio tiene éxito, la identificación, junto con el placer del reconocimiento mutuo, puede servir como vehículo para desarrollar la agencia y el deseo propios. Pero cuando el amor identificatorio no es satisfecho en este contexto del reconocimiento mutuo (lo que a menudo sucede con las niñas), más tarde surge como amor ideal, como el deseo de un sustituto de la propia agencia. Toma la forma pasiva de aceptar la voluntad y el deseo del otro como propios; desde ese punto hay sólo un paso a la entrega a la voluntad del otro. De modo que en el amor ideal vemos una "perversión" de la identificación, una deformación del amor identificatorio, que se convierte en sumisión.

Detrás del amor ideal hemos percibido la identificación temprana problemática con el padre. Pero esta identificación es sólo parte de un complejo global que también incluye la necesidad de una madre que sobreviva a la lucha del reacercamiento. El problema del deseo

de la mujer apunta una vez más a las dificultades especiales de la resolución de la paradoja del reconocimiento, todas las cuales parten de la división de los géneros: del hecho de que, para la criatura, la madre no es el sujeto activo del deseo, y de que el padre es ese sujeto, el liberador. En el caso de las niñas, la constelación de una madre carente de subjetividad con un padre que la tiene, presenta una opción especialmente difícil. Incluso cuando la hija recibe la bendición del padre (incluso *con* su reconocimiento), resolver la identificación con cada progenitor es una tarea difícil. La niña debe realizar un intento allí donde la madre fracasó: tiene que sintetizar la subjetividad con la feminidad.

La división de géneros existente no permite la conciliación de la feminidad con la agencia y el deseo. Cualquier visión del cambio tiene que cuestionar la estructura fundamental de la heterosexualidad en la cual el padre proporciona la excitación faltante, "hace retroceder el poder materno" y niega la subjetividad de la madre porque es demasiado peligrosa.*[68] Pero las dificultades que presenta esta estructura sugieren que la organización del quehacer parental no constituye el único fundamento de la división de los géneros. Después de todo, la idealización del padre como representante del mundo externo parece operar con un poder igual o casi igual cuando los progenitores reales no la refuerzan. Esa idealización permanece activa como un anhelo compartido, sumado a la representación cultural del deseo. Mientras el padre represente la subjetividad y el deseo en el nivel de la cultura, el deseo de la mujer tendrá siempre que luchar con ese monopolio y con la desvalorización de la feminidad que implica. En efecto, la imagen del padre subsume la de la madre temida: en cuanto vemos a San Jorge con la espada en la mano, no es necesario que nadie nos pinte un cuadro del dragón. Quedamos entonces preguntándonos si no hay otro modo de representar el deseo, no alcanzado por esa espada.

Volvamos a la significación simbólica del falo, a su poder para representar el deseo y la liberación. Hemos visto que el falo adquiere su poder en una reacción defensiva al poder materno y como un elemento de excitación que contrasta con el sostén y la contención de la madre. Pero subsiste el interrogante de cuál es la alternativa posible al falo. Mitchell sostiene que no hay ninguna, y que mientras no se supere el patriarcado no habrá otro modo de representar el deseo, la diferencia o la separación. ¿Tiene razón esta autora, o podemos discernir los rudimentos de otro modo de representar el deseo (el deseo de la mujer), incluso en la cultura patriarcal?

Una respuesta consiste en ofrecer una representación femenina del deseo, derivada de la imagen de los órganos de la mujer, una representación que esté en el mismo nivel simbólico del falo. Pero esta estrategia enfrenta dos problemas: primero, ya hemos visto que esa representación obtiene en realidad su fuerza de la *Gestalt* total del progenitor portador del órgano. Si la figura materna es una fuente de temor, ese carácter temible también coloreará sus órganos. Con la reafirmación del valor simbólico de los órganos femeninos sólo conseguimos una inversión de la denigración previa, que cuestiona el planteo pero no resuelve el problema. La subjetividad sexual de la mujer se expresa desde luego a través de su cuerpo, de modo que está en el interés de las mujeres reclamarlo y reconocerlo.*[69] Pero estamos hablando de "representación", y en una cultura en la cual la representación del cuerpo está organizada y dominada por el falo, el cuerpo de la mujer se convierte necesariamente en *el objeto* del falo. Como sabemos, el cuerpo de la mujer es incesantemente objetivado en todos los medios visuales. La mujer no recobrará el elemento de agencia mediante la estetización de su cuerpo: ya ha obtenido estetización a paladas.

El segundo problema consiste en que el nivel simbólico de la psique ya parece estar ocupado por el falo. El inconsciente simbólico descubierto por el psicoanálisis se representa la vida principalmente como un proceso de cuerpos que actúan o soportan la acción de otros cuerpos, y el falo es el principal agente (o paciente, en el caso de la angustia de castración). Por ejemplo, el falo simboliza tanto la diferencia respecto de la madre como el deseo de reunión con ella. Y, de modo análogo, la castración simboliza la ausencia de todo poder y deseo. En ese mundo, también el cuerpo de la mujer es definido en relación con el falo, y no representado por una estructura simbólica propia; por ejemplo, la madre activa es "fálica", las mujeres son caracterizadas por su ausencia de estructura fálica o masculina.

El simple hallazgo de equivalente femenino del símbolo fálico no da resultado; es necesario encontrar un registro psíquico alternativo. En este punto sugiero volver al concepto de intersubjetividad para ver cómo se podría llegar a una representación diferente del deseo. El modo fálico de representación corresponde en realidad a lo que hemos denominado el modo intrapsíquico, que incluye toda la constelación del empleo del padre como vehículo de la separación, y la internalización del padre como representante de la agencia y el deseo. Una vez desarrollada la representación fálica, organiza el proceso de la internalización y la identificación que urde la trama de la vida intrapsíquica, de la vida interior. Por otra parte, la dimensión intersubjetiva se refiere a la experiencia *entre y dentro de* los individuos, y no sólo a la experiencia *interior*. Se refiere al sentido del sí-mismo y el otro que evolucionan a través de la conciencia de que mentes separadas pueden compartir los mismos sentimientos e intenciones, a través del reconocimiento mutuo. Sus puntos de vista no abarcan sólo lo que tomamos del mundo exterior, sino también lo que aportamos y desarrollamos por medio de la interacción con los otros: nues-

tras capacidades innatas para la actividad y receptividad respecto del mundo. Más tarde, este sentido del sí-mismo se enreda con las estructuras simbólicas, pero no son ellas las que lo crean, como pretendía la teoría de la internalización. Y puesto que esta experiencia del sí-mismo no es idéntica a las estructuras simbólicas conocidas, podemos especular que tiene su propio modo de elaborarse en la mente.

El modo de representarse los acontecimientos en términos intrapsíquicos no es adecuado para comunicar la experiencia intersubjetiva. No articula la idea del reconocimiento, ni distingue entre lo real y lo imaginado, lo interior y lo exterior. Tampoco distingue entre *tú* como un sujeto existente independiente y *tú* como una extensión en la fantasía de mis propias apetencias y mis propios deseos; entre *yo* como un existente y deseante independiente, y *yo* como el incorporador de tus apetencias, tu agencia y tu deseo; entre mi repligue a la fantasía privada y nuestra fantasía mutua compartida en la cual nos reconocemos entre nosotros. En el modo intrapsíquico (en el nivel de la experiencia sujeto-objeto) no cuenta la subjetividad independiente real del otro. De manera que, para descubrir el deseo independiente de la mujer (un deseo que no se puede representar por el falo), tenemos que considerar el modo intersubjetivo, en el que dos sujetos se encuentran, en el que no sólo el hombre sino también la mujer puede ser sujeto.

Puesto que no existe ninguna teoría sistemática de esta alternativa al orden fálico, debo sencillamente proponer una exploración. Mi premisa es que el reconocimiento del otro es el aspecto decisivo de la diferenciación. En el reconocimiento, alguien que es diferente y externo comparte un sentimiento similar; diferentes mentes y cuerpos se sintonizan o entonan. En la unión erótica, este entonamiento puede ser tan intenso que el sí-mismo y el otro se sienten como si por un momento estuvieran cada uno "dentro" del otro, como partes de un

todo. Se fusionan la receptividad y la autoexpresión, la sensación de perder el sí-mismo en el otro y de ser verdaderamente conocido por uno mismo. A mi juicio, el deseo simultáneo de perder el sí-mismo y de totalidad (o unidad) con el otro, a menudo descrito como punto extremo de la unión erótica, es en realidad una forma del deseo de reconocimiento. Al conseguir placer *con* el otro y obtener placer *en* el otro nos comprometemos en el reconocimiento mutuo.

La comprensión del deseo como deseo de reconocimiento modifica nuestra concepción de la experiencia erótica. Nos permite describir un modo de representar el deseo –un modo singular de la intersubjetividad– que, a su vez, nos ofrece una nueva perspectiva del deseo de la mujer.

Propongo que el modo intersubjetivo del deseo se expresa con una representación espacial más bien que simbólica.*[70] Winnicott ha descrito a menudo la relación entre el sí-mismo y el otro en metáforas espaciales: el espacio que nos sostiene y el espacio en el que creamos. El espacio intersubjetivo, si lo traducimos a los términos de Winnicott, comienza con el ambiente sostenedor entre la madre y el bebé, y se expande al área transicional, el área de juego, creatividad y fantasía del niño.*[71] El espacio transicional está impregnado de la protección de la madre y la propia libertad para imaginar, descubrir y crear.

Como hemos visto en el capítulo 1, este espacio transicional (sobre todo en su primera manifestación, que Sander ha denominado "espacio abierto") permite la importante experiencia de permanecer y jugar solo en la no intrusiva pero reaseguradora presencia del otro. En la distensión de ese espacio es posible conocer los propios impulsos (pulsiones) como provenientes de adentro, conocerlos como el propio deseo.[8] Winnicott solía citar un

8. Idealmente, en el proceso analítico el analizante y el analista pueden crear un espacio transicional en el que se desdibuja el límite

verso de Tagore que expresa la calidad del ambiente sostenedor y de la zona transicional del niño: "En la playa de mundos interminables, juegan los niños".*[72] La imagen sugiere un lugar que forma un límite y no obstante se abre a una posibilidad ilimitada; evoca un tipo particular de sostén, un sentimiento de seguridad sin confinamiento. Como vimos en las interacciones cara a cara de la madre y el infante, la representación temprana del sí-mismo y el otro evoluciona en parte a través de un juego de distancia y cercanía, de un cambio de los límites espaciales entre dos cuerpos. Cuando este juego tiene éxito, es como si ambos *partenaires* siguieran la misma partitura. La "danza" pasa a ser el elemento mediador entre los dos sujetos, el movimiento en el espacio que hay entre ellos. Este carácter "intermedio" reaparece a menudo en la metáfora espacial.

Desde luego, la representación espacial y la experiencia femenina han sido vinculadas por Erik Erikson en la idea de que a las niñas les preocupa el "espacio interior".*[73] Pero para Erikson el espacio interior era sencillamente la mitad receptiva y pasiva de una unidad dual fálica. Vistas las cosas de este modo, reclamar el espacio interior se parece incómodamente a aceptar el destino anatómico. Si las feministas no van a desconocer la importancia del cuerpo en la conformación de nuestras representaciones mentales, tendrán que interpretar estas metáforas de otro modo. Winnicott ha ofrecido el inicio de una interpretación diferente de ese tipo.

En un breve examen, postuló que los dos modos psíquicos corresponden a líneas genéricas, que la concepción intrapsíquica clásica de las etapas oral y anal "surge de

---

entre la fantasía y la realidad, y el analizante puede explorar su propio interior. La relación analítica se convierte entonces en una versión del espacio en cuyo seno puede emerger libremente el deseo y se lo puede sentir, no como tomado de otro gracias a la identificación, sino como auténticamente propio.

la consideración del puro elemento masculino", mientras que el "puro elemento femenino no tiene nada que ver con la pulsión". Se relaciona con cambio con el "*ser*", que constituye la base del "autodescubrimiento... la capacidad para desarrollar un interior, para ser un contenedor".*[74] En Winnicott, la idea de contención no implica pasividad, sino la capacidad para contenerse, para soportar los propios sentimientos sin perderse o fragmentarse –una capacidad crucial para la introspección y el autodescubrimiento–. Este "adentro" es la versión interna del espacio transicional seguro (espacio abierto) que nos permite sentir que nuestros impulsos provienen de adentro y por lo tanto son auténticamente nuestros. La capacidad para dejarse ir (para confiar en el sostén del otro) es generalmente considerada el lado activo de la subjetividad sexual, mientras que el sostén es visto como el pasivo. Pero esto no es enteramente cierto, pues el sentido de autoría depende de que se tenga un interior (de que uno se sostenga a sí mismo); sin esto, el deseo se despersonaliza, es pura pulsión. Se es "impulsado", y no responsivo al otro o a uno mismo. La capacidad para contenerse da a todo acto su autoridad, su carácter intencional con respecto al otro, su autenticidad para el sí-mismo.

Las psicoanalistas feministas han comenzado a reconceptualizar el espacio interior, precisamente en estos términos. Donna Bassin, por ejemplo, que ve el espacio interior como una metáfora de la misma importancia que "la actividad fálica y sus representaciones",*[75] subraya el sostén y la autoexploración como los lados *activos* de la receptividad, como algo que las mujeres podían hacer por sí mismas. La argumentación de Bassin se centra en las imágenes espaciales que las mujeres poetas suelen emplear para expresar las fuentes de la creatividad. Pero estas imágenes pueden también utilizarse para reflejar la génesis del deseo sexual.

He encontrado que la metáfora espacial entra en juego repetidamente cuando las mujeres tratan de obtener

un sentido de su subjetividad sexual. Por ejemplo, una mujer que comenzaba a desprenderse del hechizo de un padre seductor empezó a soñar con habitaciones. Esperaba viajar sola, sentir contención y libertad al volar en avión, estar sola y ser anónima en la habitación de hotel. Imaginaba que allí encontraría un tipo de soledad que le permitiría mirar dentro de sí misma.

Es probable que la significación de la metáfora espacial para una mujer resida precisamente en este descubrimiento de su *propio deseo interior*, sin miedo a la intromisión, la intrusión o la violación. Desde luego, como hemos visto en el capítulo 2, la violación erótica puede satisfacer el deseo de ser conocida, ser penetrada, como un modo de ser descubierta. Por cierto, el deseo de la mujer de ser conocida y de encontrar su propio espacio interior puede aprehenderse simbólicamente en términos de penetración (y a menudo es así como se lo aprehende). Pero también puede expresarse como deseo de un espacio abierto en el que pueda surgir el sí-mismo interior, como Venus del mar. Gilligan y Stern han observado que muchas mujeres adolescentes se preocupan por la soledad. Estas autoras discuten los temas de la soledad y el deseo en su relación con el mito de Psique; citan la versión de este mito que da Apuleyo, que describe el despertar sexual y el autodescubrimiento de la joven.[*76] Psique es llevada por el viento y depositada en un lecho de flores; allí queda, para despertar gradualmente en un estado de soledad benigna. En cambio, en su estado anterior, cuando era universalmente adulada por su belleza, Psique se sentía como muerta. Sólo libre de esa idealización y objetivación puede experimentar un verdadero despertar sexual, primero sola, y más tarde en su deseo de ver y reconocer a su amante Eros. La idea de que el deseo sexual surge en un estado de soledad (espacio abierto) puede parecer una paradoja. Pero, como hemos visto, ese estado da la oportunidad de descubrir lo que es auténtico en el sí-mismo.

La idea del espacio abierto es importante para comprender no sólo la génesis del deseo sexual de la mujer, sino también su experiencia del placer sexual. Consideremos la conocida diferencia que existe entre el placer sexual masculino y el femenino. Un psicoanalista contemporáneo, Noel Montgrain, sostiene que las mujeres experimentan a menudo la intensidad de la estimulación sexual como "peligrosa, fragmentadora y destructiva"; que a la mujer dominar la excitación sexual le resulta "más difícil [porque] ella no puede vincularla con un órgano externo que la localizaría en el espacio y permitiría algún control de su duración", y que esta falta de anclaje anatómico tiene "un efecto correlativo en el nivel simbólico".*[77] En este caso el supuesto es que sólo se puede controlar la angustia (contenerse) por medio de un foco simbólico y físico de la sensación. El problema de la mujer consistiría en que su deseo no está "localizado en el espacio", que carece de la agencia fálica de control.

Me siento tentada a invertir los términos de la concepción que tiene Montgrain del problema de la mujer, a ver su enraizamiento sexual en el espacio intersubjetivo como la "solución" femenina. La relación en sí o, más precisamente, el intercambio de gestos que transmiten el entonamiento, y no el órgano, es lo que sirve para enfocar el placer de las mujeres y contener su angustia. Las mujeres hacen uso del espacio intermedio creado por el sentimiento y el descubrimiento compartidos. El contexto de su deseo es la danza del mutuo reconocimiento, el encuentro de sí-mismos separados. Esta faceta de la relación erótica no está articulada en el simbolismo fálico de la complementariedad genital. La valorización psicoanalítica de la sexualidad genital ha oscurecido la igual importancia para el placer erótico que tienen el entonamiento temprano y el juego mutuo de la infancia. Cuando el sí-mismo sexual está representado por las capacidades sensuales de todo el cuerpo, cuando la sede del placer es la totalidad del espacio entre, fuera y den-

tro de nuestros cuerpos, el deseo va más allá de los límites del falo imperial y reside en las playas de mundos interminables.

En este punto el lector podría objetar que mi argumentación termina restableciendo la polaridad sexual, y que a lo sumo modifica un tanto sus términos a favor de las mujeres. En vista del carácter generalizado de la polaridad sexual, es inevitable que cualquier exploración de la experiencia femenina pase por el lenguaje de los antiguos dualismos. Por cierto, quizá no sea posible cartografiar las zonas de la experiencia antes desatendidas sin aceptar un momento de inversión. Pero no es necesario que nos detengamos allí. Argumento a favor de la simultaneidad y la igualdad, no de la exclusión o el privilegio de las experiencias y capacidades masculinas o femeninas. Creo que los individuos pueden integrar la división de los géneros, cuyos lados han sido antes considerados excluyentes y cada uno propio de un solo sexo. Digo que, idealmente, la relación del individuo con el deseo debe tomar forma a través del acceso a toda una gama de experiencias e identificaciones no restringidas por fórmulas genéricas rígidas. Las niñas deben conseguir lo mismo que los varones obtienen de sus padres, y varones y niñas deben obtenerlo también de sus madres: el reconocimiento de la agencia, la curiosidad, el movimiento hacia el exterior. En consecuencia, no pienso que las mujeres tienen que desestimar el mundo del funcionamiento simbólico fálico para celebrar su propia esfera, ni tampoco que deban abrazar el mundo masculino a expensas de las experiencias que son parte del mundo femenino. Por la misma razón, creo que los hombres deben tener acceso a la experiencia intersubjetiva del espacio (y muchos lo tienen), pues ella es esencial para las más diversas formas del reconocimiento y la creatividad. De modo que no se trata de invalidar el modo dominante de representación, sino de cuestionar su privilegio para expresar y de tal modo circunscribir el deseo. Después de haber

defendido el sí-mismo intersubjetivo y sus representaciones independientes del sí-mismo intrapsíquico, también tengo que subrayar la coexistencia de uno y otro.

Con este espíritu podemos valorar las dos tradicionales figuras de la infancia (la madre sostenedora y el padre excitante) como elementos constitutivos del deseo. Hemos visto que el sostén y el espacio que crea le permiten al sí-mismo experimentar el deseo como verdaderamente interior; no es entonces sólo la respuesta de reconocimiento del padre exuberante y excitante lo que enciende el sentido de actividad y deseo del propio niño. El sostén o la contención de la madre son igualmente importantes.

Como hemos visto en el análisis del amor ideal, a menudo la mujer busca su deseo en otro. La fantasía masoquista de *La historia de O* trata sobre ser entregada al desenfreno por un otro poderoso que conserva el control. Vemos ahora cuán estrechamente esa búsqueda corre paralela a la búsqueda de un deseo propio, y la reemplaza. El poder del amante ideal genera la libertad del desenfreno que en otras circunstancias está sofocada; él ofrece una versión alienada (un "sucedáneo siempre dispuesto", como lo llama Ghent) del espacio seguro que permite el autodescubrimiento, la soledad en presencia del otro.*[78]

Muy a menudo el deseo de la mujer se expresa a través de estas formas alienadas de sumisión y envidia, productos de la idealización. Este proceso de alienación opera en parte por medio de la transformación del reconocimiento, que pasa del modo intersubjetivo concreto al modo simbólico fálico, en el cual ese reconocimiento no se produce "sujeto a sujeto", sino por la identificación con el ideal, y la relación erótica se organiza en la complementariedad de los órganos activo y pasivo, de sujeto y objeto del deseo. Pero incluso entonces subsiste el deseo subyacente de reconocimiento del propio deseo.

Desde luego, esta transformación del reconocimiento directo en identificación (un proceso defensivo, base de la autoalienación) constituye un desarrollo inevitable. Y tiene su aspecto benéfico cuando se produce en el momento adecuado de la infancia temprana. Por cierto, las mujeres son tan a menudo incapaces de forjar el vínculo crucial entre el deseo y la libertad precisamente porque han sido privadas del amor identificatorio temprano de la fuerza erótica que está detrás de la separación. De modo que el valor del amor identificatorio temprano no puede negarse. Pero revela claramente su lado negativo cuando asume la forma de una oposición entre la madre y el padre, subrayando la libertad *respecto de* una madre poderosa, bajo la égida del poder paterno. La teoría feminista apunta a ampliar la idea de la libertad *para*, ofreciendo una concepción de la unión erótica como tensión entre la separación de un otro y el entonamiento con él. En el mantenimiento de esta tensión veo una expansión del espacio en el que el sujeto encuentra al sujeto. El falo como emblema del deseo ha representado el encuentro del sujeto y el objeto en una complementariedad que idealiza un lado y desvaloriza el otro. El descubrimiento de otra dimensión del deseo puede transformar esa oposición en la tensión vital entre sujetos: en el reconocimiento entre el sí-mismo y el sí-mismo del otro.

4. EL ENIGMA EDÍPICO

Es difícil para las mujeres recorrer la ruta a la individualidad que llega a través del amor identificatorio al padre. La dificultad reside en el hecho de que el poder del liberador-padre se utiliza para defenderse de la madre absorbente. Por útil que pueda resultar en el corto plazo un cambio específico en la relación del padre con la hija, no resuelve el problema más profundo: la escisión entre un padre de liberación y una madre de dependencia. En los niños de ambos sexos, esta escisión significa que la identificación y la proximidad con la madre debe intercambiarse por independencia; significa que ser un sujeto de deseo obliga a repudiar el rol materno, la identidad femenina en sí.

Es bastante curioso que el psicoanálisis no haya considerado que esta escisión, con su desvalorización de lo materno, constituye un problema. En la medida en que el padre le proporcionara al varón un camino al mundo y cortara el lazo entre la madre y el hijo, no parecía existir ninguna dificultad. Sin embargo, después de años de resistencia, el psicoanálisis parece finalmente dispuesto a aceptar la idea de que también las niñas necesitan una senda al ancho mundo, y que la necesidad de la niña de afirmar su subjetividad no es sólo un rechazo de la actitud adecuada, inspirado por la envi-

dia. No obstante, la ocupación de este mundo por el hombre sigue siendo un hecho, y pocos imaginan que la madre pueda ser capaz de liderar el camino a él. En general, la corriente principal del pensamiento psicoanalítico ha sido notablemente indiferente a la crítica feminista acerca de la escisión entre una madre del apego y un padre de la separación.

Al cuestionar los términos de la polaridad sexual no podemos entonces, como en el caso del deseo de la mujer, adaptar un problema (la envidia del pene) ya identificado por Freud. En cambio, tenemos que iluminar otro problema que el psicoanálisis apenas reconoce. Para hacerlo, hemos de cuestionar los postulados fundamentales del pensamiento psicoanalítico tal como aparecen en la pieza central de la teoría de Freud, el complejo de Edipo. Para Freud, el complejo de Edipo es el punto nodal del desarrollo, en el cual el niño acepta la diferencia generacional y la diferencia sexual. Es el punto en el que el niño (específicamente, el varón)[1] acepta su posición prescripta en la constelación fija de madre, padre e hijo.

Como veremos, la construcción de la diferencia alberga los supuestos cruciales de la dominación. Analizando el modelo edípico en la formulación original de Freud y en la obra de psicoanalistas posteriores, encontramos un hilo conductor común: la idea del padre como protector, o incluso salvador, ante una madre que nos retrotraería a lo que se denominó el "narcisismo ilimitado" de la infancia. Este privilegio otorgado al rol del padre (se lo considere o no resultado inevitable de la posesión del falo) se puede encontrar en casi todas las versiones del modelo edípico. También subtiende el diagnóstico popular ac-

1. Gran parte de mi argumentación se refiere al modelo del desarrollo del varón. No obstante, el modelo edípico se aplica a veces a ambos sexos, y en estos casos hablaré genéricamente de "el niño" o "la criatura".

tual de nuestro malestar social: un narcisismo desenfrenado que proviene de la pérdida de autoridad por parte del padre, o de la ausencia del padre.

Paradójicamente, la imagen del padre liberador socava la aceptación de la diferencia que el complejo de Edipo pretende encarnar. Pues la idea del padre como protección contra el "narcisismo ilimitado" autoriza su idealización y, al mismo tiempo, la denigración de la madre. El ascendiente del padre en el complejo de Edipo formula la negación de la subjetividad de la madre, y de este modo la fractura del reconocimiento mutuo. En el corazón de la teoría psicoanalítica hay una paradoja no reconocida: la creación de la diferencia *distorsiona*, en lugar de alentar, el reconocimiento del otro. La diferencia resulta gobernada por el código de la dominación.

El lector bien puede preguntarse si le he atribuido tanta importancia al padre en la vida preedípica sólo para reducir su significación en la vida edípica. Después de haber sostenido que las niñitas deben utilizar a este mismo padre, ahora cuestiono su rol como liberador. Pero esto no es tan contradictorio como parece. En la identificación con el padre del reacercamiento vemos un aspecto defensivo y otro positivo. Sostendré que en el complejo de Edipo este aspecto defensivo se vuelve mucho más pronunciado. El varón no se limita a desidentificarse de la madre, sino que la repudia y repudia todos los atributos femeninos. La escisión incipiente entre la madre como fuente de lo bueno y el padre como principio de individuación, se endurece en una polaridad en la cual lo bueno de la madre es redefinido como una amenaza seductora a la autonomía. De modo que toma forma un ideal paterno de separación, el cual, en el ordenamiento actual de los géneros, viene a reencarnar el repudio de la feminidad. Da vigencia a la escisión entre el sujeto masculino y el objeto femenino, y con ella a la unidad dual de la dominación y la sumisión.

Pero no debemos olvidar que toda idealización es una defensa contra algo: la idealización del padre enmascara el miedo de la criatura al poder de él. El mito de una autoridad paterna buena, que es racional e impide la regresión, depura al padre de todo terror y, como veremos, desplaza ese terror a la madre, de modo que ella carga con lo malo de ambos progenitores. El mito del padre bueno (y de la madre peligrosa) no se disipa fácilmente. Por ello es tan esencial la crítica del modelo edípico. Quizás el mejor modo de comprender la dominación consiste en analizar cómo se la legitima en lo que es la más influyente construcción moderna de la vida psíquica.

BAJO LA PROTECCIÓN DEL PADRE

> *El desamparo del infante y el anhelo del padre que ese desamparo suscita parecen ser incontrovertibles... No puedo pensar en ninguna necesidad de la infancia tan fuerte como la necesidad de la protección de un padre. De modo que la parte desempeñada por el sentimiento oceánico, que podría parecer algo así como la restauración del narcisismo ilimitado, es desalojada de un lugar en el primer plano.*
> FREUD, *El malestar en la cultura*[*1]

Según la crítica cultural reciente, Narciso ha reemplazado a Edipo como mito de nuestro tiempo. Se considera ahora que el narcisismo está en las raíces de todo, desde el romance fatal con la revolución violenta hasta el hechizo del consumo masivo de los últimos productos y "los estilos de vida de los ricos y famosos". Según este modo de ver, el anhelo de autoengrandecimiento y gratificación ya no está ligado por el superyó con los valores morales del trabajo y la responsabilidad que alguna vez caracterizaron al individuo autónomo. En cambio, la gente busca experiencias inmediatas de poder, en-

canto y excitación o, por lo menos, de identificación con quienes parecen disfrutarlas.

La crítica social, articulada del mejor modo por Christopher Lasch en *The Culture of Narcissism,* sostiene que el desencadenamiento del narcisismo refleja la declinación del Hombre Edípico.*2 El complejo de Edipo –continúa esta crítica– era el fundamento del individuo autónomo y racional, mientras que las actuales familias inestables, con sus padres menos autoritarios, ya no promueven el complejo de Edipo tal como Freud lo describió. El individuo que podía internalizar la autoridad del padre en su propia conciencia moral y poder es una especie en extinción. Mientras que Edipo representaba la responsabilidad y la culpa, Narciso representa la preocupación por uno mismo y la negación de la realidad. A veces, las versiones populares de esta crítica han presentado una concepción del narcisismo que equivale a poco más que una caricatura de la autocomplacencia, sea en la contracultura de la rebelión juvenil o en el solipsismo de los adictos a la terapia.

Desde luego, la invocación de mitos simplifica en exceso un tema mucho más complejo del cambio psíquico y cultural. Pero es cierto que Narciso rivaliza con Edipo como metáfora dominante del psicoanálisis contemporáneo. Los analistas ya no se concentran exclusivamente en los conflictos instintivos que se desarrollan a través de la relación triangular del niño con los progenitores, el complejo de Edipo. Actualmente, las patologías del sí-mismo, o trastornos narcisistas, tienen por lo menos la misma importancia en la práctica y la discusión psicoanalíticas.*3 Ahora bien, ¿qué significa este cambio en el diagnóstico del malestar psicológico?

Muchos psicoanalistas concuerdan en que este cambio refleja la mayor visibilidad de las cuestiones preedípicas de la individuación temprana y la formación del sí-mismo. Algunos piensan que se hace eco de cambios más amplios en la familia, la crianza, la formación del

carácter y la naturaleza de la civilización en sí.*4 Por ejemplo, Heinz Kohut, el fundador de la escuela psicoanalítica denominada psicología del sí-mismo, sostiene que el nuevo foco en los trastornos narcisistas corresponde a una transición espiritual del Hombre Culpable al Hombre Trágico, desde el problema de la gratificación frustrada hasta el furor por la autorrealización.*5 La gran causa del malestar en la cultura se ha invertido desde los tiempos de Freud: no padecemos demasiada culpa, sino demasiado poca.

La crítica cultural del narcisismo se basa en esta idea de la culpa escasa. Interpreta primariamente el complejo de Edipo como fuente del superyó, favoreciendo una lectura más bien anticuada de la teoría de Freud. En la concepción de Freud, el complejo de Edipo hace cristalizar la relación triangular del niño varón con los padres. El varón ama a su madre y quiere poseerla, odia al padre y quiere reemplazarlo o asesinarlo. En vista del poder superior del padre (la amenaza de castración), el varón renuncia al deseo incestuoso por la madre e internaliza la prohibición paterna y la autoridad del padre en sí. Estos deseos que el varoncito alguna vez proclamaba abiertamente ("Cuando crezca me casaré contigo, seré el papá y tendremos un bebé") caen bajo la represión, lo cual significa que sus componentes sexuales y agresivos son reprimidas, y lo que subsiste es el afecto o la competencia filial civilizados.

Entonces el superyó del varón realizará la función paterna dentro de su propia psique: la culpa interna ha reemplazado al miedo al padre. Estructuralmente, esto supone una diferenciación dentro de la psique, un nuevo ordenamiento de las instancias del superyó, el yo y el ello.*6 La resolución del complejo incluye la transición desde el miedo a la autoridad externa hasta la autorregulación, el reemplazo de la autoridad y el deseo de aprobación por la conciencia moral y el autocontrol. La crítica cultural subraya la importancia de este pro-

ceso de internalización para la creación del individuo autónomo, e interpreta el actual malestar social como resultado directo del debilitamiento de la autoridad y el superyó, del eclipse del padre. Pero en su lamento por el prestigio perdido y por el poder normativo del Hombre Edípico, simplifica en exceso la posición psicoanalítica. Lasch, por ejemplo, presenta un esquema sencillo, en el cual la fantasía preedípica de autoridad es arcaica, primitiva, está "cargada de furor sádico", mientras que la edípica es realista y está "formada por la experiencia ulterior con el amor y con los modelos respetados de la conducta social".*7 Este esquema implica el supuesto de que los componentes narcisistas o infantiles de la psique son las más destructivas, de que el desarrollo psicológico es un progresivo distanciamiento respecto de lo malo. La comparación entre el Hombre Edípico y el Nuevo Narcisista está impregnada de nostalgia por las antiguas formas de autoridad y moral. La antigua autoridad pudo engendrar los conflictos del Hombre Culpable, pero le ahorró la desorganización del sí-mismo que padece el Hombre Trágico.

El análisis de Lasch es una variación sobre el antiguo tema de la sociedad sin padre, una teoría que explicó muchos fenómenos, incluso la popularidad del fascismo en Alemania, como respuestas a la ausencia de autoridad paterna.*8 En la versión de Lasch, la "ausencia emocional del padre" que puede proporcionar "un modelo de autorrefrenamiento" es tan devastadora porque de ella resulta un superyó que queda fijado en una fase temprana, "cruel y punitivo", pero sin valores morales. Otros críticos contemporáneos se han hecho eco de este análisis, sosteniendo que los cambios de los motivos de consulta psicológica son el resultado de cambios en la política de la familia.*9 Se dice que los trastornos contemporáneos resultan de la distancia excesiva respecto de los progenitores, y no de una estimulación excesiva por ellos. Los hijos ya no toman a los

progenitores, sobre todo al padre, como su ideal, sino que distribuyen promiscuamente su amor identificatorio en el grupo de pares y entre las superestrellas de la cultura de la mercancía. Se ofrecen muchas explicaciones del debilitamiento de la autoridad parental en la crianza. Lasch identifica en particular la interferencia de "los expertos": la vasta proliferación de literatura inspirada en el psicoanálisis, los organismos de salud mental y las intervenciones de asistencia social dirigidas a la familia.*[10]

Sociológicamente hablando, este punto de vista es unilateral. Excluye todas las tendencias opuestas que enriquecen e identifican, así como complican, la vida de la familia contemporánea: menos hijos, menos horas de trabajo de los padres, menos tareas en el hogar, una cultura de ocio familiar, mayor participación paterna en las primeras fases de la crianza y tendencia a la comprensión en reemplazo de la pura disciplina.*[11]

Como lectura del discurso psicoanalítico, este punto de vista es igualmente limitado. Debemos empezar por señalar que los psicoanalistas no expresan por lo común el tipo de nostalgia disparatada por la autoridad que encontramos en la crítica del Nuevo Narcisista, aunque simpaticen con ella. Es cierto que los psicoanalistas por lo general suponen que un paciente con un conflicto edípico ha alcanzado un nivel de desarrollo superior al de un paciente con un conflicto narcisista o preedípico, pero lo que ellos consideran positivo en el Edipo y el superyó, en el padre y la masculinidad, no se enmarca primordialmente en términos de internalización de la autoridad.

Más bien, el psicoanálisis actual ve el conflicto edípico como la culminación de la lucha preedípica por separarse de los progenitores. La separación incluye la renuncia a la fantasía narcisista de omnipotencia, sea como unidad perfecta o como autosuficiencia. La discusión psicoanalítica contemporánea subraya el modo co-

mo el complejo de Edipo organiza la gran tarea de conciliarse con la diferencia: cuando el niño edípico capta el significado *sexual* de la diferencia entre él mismo y sus progenitores, y entre la madre y el padre, ha aceptado una realidad externa que está verdaderamente fuera de su control. Es un hecho que ninguna fantasía puede cambiar. La diferencia sexual –entre los géneros y entre las generaciones– viene a absorber todas las experiencias infantiles de impotencia y exclusión, así como de independencia. Esta interpretación, que entiende el desarrollo edípico como un paso hacia la realidad de la independencia, de ningún modo desvaloriza el aspecto positivo del narcisismo del niño en la relación temprana con la madre.*[12]

El énfasis que pone en la separación el modelo edípico se vuelve problemático, sin embargo, porque está vinculado al ideal paterno. La idea de que el padre *se interpone* en la díada madre-hijo para generar una identidad masculina del varón y la separación, no puede ser inocua, como ya hemos dicho. En realidad, constituye la forma manifiesta de un supuesto más profundo (y menos científico), según el cual el padre es el único liberador posible y el único camino al mundo.*[13] Una y otra vez, esta defensa del rol del padre como principio de individuación se introduce furtivamente en la teoría, aun cuando quite énfasis al elemento de autoridad. Sea que el complejo de Edipo se interprete como una teoría de la separación o del superyó, de todos modos contiene la equiparación de la paternidad con la individuación y la civilización.

Por ejemplo, cuando Freud afirma la gran necesidad que tiene el niño de la protección del padre, diciéndonos que suplanta al "sentimiento oceánico", ¿a qué podría referirse sino al vínculo con la madre?[2] Él admite enton-

2. En *El porvenir de una ilusión*, inmediatamente anterior a *El malestar en la cultura*, Freud afirma realmente que el niño es prime-

ces su incomodidad con el éxtasis de la unidad, con los estados primordiales: en síntesis, con lo irracional; Freud prefiere el mundo apolíneo de la tierra seca, y cita al buceador de Schiller: "Que se regocije quien respira aquí arriba, en la luz rosada".*15 De modo análogo, cuando Lasch vincula la ausencia del padre, la dependencia respecto de la madre y la "persistencia de fantasías arcaicas", alude a que, sin la intervención paterna, la imagen de la "madre primitiva" necesariamente abruma al niño.*16 En otras teorías, como veremos, el contraste entre una madre primitiva/narcisista y un padre edípico/civilizado se enuncia explícitamente.

Este punto de vista presenta varios problemas. Por un lado, la asociación del padre con la madurez edípica enmascara su rol anterior en el reacercamiento como ideal impregnado con la fantasía de omnipotencia. Cuando la autoridad paterna se presenta como una alternativa al narcisismo, se ignora su papel en la preservación de esa fantasía. Además, la concepción desinfectada de la autoridad edípica niega el miedo y la sumisión que el poder paterno ha inspirado históricamente.

Las raíces de esta negación están en la curiosa interpretación que da Freud de la historia que escoge para representar el gran conflicto de la infancia. Se recordará que Edipo abandonó su hogar en Corinto con la esperanza de eludir el oráculo délfico, según el cual asesinaría al padre y cometería incesto con la madre. Lo que Edipo no sabe es que su padre real (que cuando Edipo era infante había ordenado matarlo para escapar a la misma profecía) es el hombre al que ha matado en su fuga. Cuando conoce la verdad de que ha asesinado al padre y se ha desposado con su madre, se arranca los ojos y se exilia de la comunidad humana. Para Freud, la tragedia

---

ro protegido por la madre, pero que ella "es pronto reemplazada por el padre, más fuerte".*14

de Edipo era la clave de nuestros deseos inconscientes y de nuestro inevitable sentimiento de culpa.

Pero, como se ha observado a menudo, la interpretación freudiana del mito de Edipo "pasó por alto" la transgresión del padre: el intento de Layo de asesinar a Edipo en la infancia, que puso en marcha el curso atroz de los acontecimientos.*[17] Si reinstalamos esta transgresión en el relato, surge una lectura muy diferente. Layo aparece entonces como un padre que trata de evitar lo que, en algún sentido, es el destino de todos los padres: morir y ser suplantados por sus hijos varones. El padre edípico no puede renunciar a su omnipotencia, no soporta la idea de su propia condición de mortal, de la entrega de su reino al hijo. También Edipo aparece bajo una luz diferente. En la versión freudiana, está poseído por el deseo de matar al padre, mientras que en esta interpretación advertimos además su esfuerzo por eludir la profecía. De modo que el hijo edípico no puede soportar su deseo de destituir al padre, porque si ese deseo se realizara, él quedaría privado de la autoridad que lo protege, del ideal que le da vida.*[18]

Esta concepción del padre, aunque no aparece en ningún lado en el examen que realiza Freud de la historia de Edipo, se puede descubrir en el frecuente retrato del padre y el hijo que aparece en sus otros escritos. En *La interpretación de los sueños*, Freud describe explícitamente al padre peligroso en la figura de Cronos; "Cronos devoró a sus hijos como el jabalí devora la lechigada de su hembra, mientras que Zeus emasculó al padre y lo reemplazó en el gobierno. Cuanto más irrestricto era el imperio del padre en la familia antigua, más se encontraba el hijo, como sucesor destinado, en la posición de enemigo".[3] *[19]

3. Más tarde, en *Psicopatología de la vida cotidiana*, Freud reconoce que su versión del mito contiene un lapsus esencial, pues en realidad era Urano quien devoró a sus hijos y fue castrado por Cro-

La imagen del padre peligroso vuelve a aparecer en el mito freudiano de la horda primitiva. Al principio de la historia, Freud imagina una horda primitiva gobernada por un patriarca temido, contra el que los hijos se sublevan y al que matan. Freud caracteriza el asesinato por los hijos del padre primitivo como el inicio del complejo de Edipo. Por remordimiento, los hijos crean un ideal del bien, con la esperanza de impedir la reaparición de la "extrema agresividad" del padre y de los impulsos asesinos que ella les inspiraba. De modo que en el acto mental de la internalización los hijos crean al padre bueno y su ley.*[21] El padre primitivo terrible es transformado en el superyó, que sostiene la ley contra el parricidio y modera la fuerza de la omnipotencia o el narcisismo. Es decir que el padre bueno (como creación mental) es una protección contra el peligro de la autoridad irracional y el odio que ella inspira. El psicoanalista británico Ronald Fairbairn denominó "defensa moral" a este tipo de creación mental. El individuo asume la maldad para preservar el bien de la autoridad: "Es mejor ser pecador en un mundo gobernado por Dios, que santo en un mundo gobernado por el diablo".*[22]

Por lo tanto, la autoridad paterna es una trama mu-

---

nos. Freud dice que él había "llevado erróneamente esa atrocidad a una generación más adelante" (obsérvese que se refiere a la atrocidad de emascular al padre, y no a la de devorar a los hijos). Agrega que estos errores se debían a sus esfuerzos por sofocar pensamientos sobre su propio padre, concretamente, "una crítica inamistosa". Y vincula este error a otro lapsus (en su historia de Aníbal), en el cual se refiere al hermano como padre, y convierte al padre en el abuelo. Freud dice que este lapsus se debe a que poco tiempo antes ha visitado en Inglaterra a su hermanastro, hijo de un matrimonio anterior del padre. Este hermano, cuyo hijo tenía la misma edad de Freud, llevó a pensar a éste que él pertenecía más propiamente a "la tercera generación", como si fuera nieto de su padre. Todo implica que Freud identificaba al padre con Urano, al hermano con Cronos, y se identificaba él mismo con Zeus, quien, poniendo fin a la violencia arcaica del padre, se convierte en sostenedor de la ley.*[20]

cho más compleja que lo que admiten sus defensores: no arraiga sólo en la ley racional que prohíbe el incesto y el parricidio, sino también en la erótica del amor ideal, en la identificación culpable con el poder que socava el deseo de libertad del hijo. La necesidad de conservar el vínculo con el padre hace imposible que los hijos reconozcan el lado asesino de la autoridad; en cambio, crean, en nombre del padre, la "ley paterna".

Pero la transformación del padre como figura que inspira una rebelión asesina en una personificación de la ley racional no es completa. Detrás de Layo está aún al acecho la figura del padre primitivo asesino y temido. Freud perfila al padre de un modo ambiguo: aunque su defensa de la autoridad paterna es perfectamente obvia (el padre es la fuerza progresista), la complica una conciencia del peligro. El partidismo de Freud por el padre moral no eclipsa totalmente los signos más oscuros del padre primitivo.

La doble imagen del padre también sale a la superficie en el examen que realiza Freud del amor ideal. En *Psicología de las masas y análisis del yo*, demuestra que lo que yo he llamado amor identificatorio no puede ser la base de la identificación común con el padre ni de la esclavitud. Por una parte, Freud asocia al líder hipnótico que inspira la adoración de las masas con el "padre primitivo temido", con el hombre que no ama a nadie más que a sí mismo, un líder que exige una entrega "pasivo-masoquista" y que satisface su "sed de obediencia". La sumisión de las masas puede entonces entenderse como la unificación del grupo en sus impulsos narcisistas a tomar a este líder como su ideal.*[23] Por otro lado, Freud dice que el lazo emocional de la identificación es fácilmente observable en el amor común del varoncito por su padre:

> El varoncito presenta un especial interés por el padre; le gustaría crecer como él y ser como él, y ocupar su lugar

en todas partes. Podríamos decir simplemente que toma al padre como su ideal. Esta conducta no tiene nada que ver con una actitud pasiva y femenina respecto del padre (y respecto de los varones en general); es, por el contrario, típicamente masculina. Concuerda muy bien con el complejo de Edipo, cuyo camino ayuda a preparar.*[24]

Los peligros de la identificación –dice Freud– surgen en la vida adulta, cuando no estamos a la altura de nuestro ideal y hacemos del ser amado un "sustituto de algún inalcanzado ideal del yo propio". Freud señala que este amor al ideal puede llegar a ser más poderoso que el deseo de satisfacción sexual. La "devoción" del yo al objeto adquiere un carácter tan imperativo que el sujeto pierde toda conciencia moral: "En la ceguera del amor, la falta de piedad es llevada al nivel del crimen. Toda la situación puede resumirse por completo en una fórmula: *el objeto ha sido puesto en el lugar del ideal del yo*".*[25]

La crítica social que recurrió a Freud en sus esfuerzos por comprender el fascismo no tuvo ninguna dificultad en reconocer esta constelación, en la cual el líder ocupa el lugar de la imagen ideal del sí-mismo. Desplegadas por un líder hipnótico, las corrientes narcisistas de la identificación pueden arrastrar al pueblo a movimientos sociales peligrosos. Pero, ¿qué tiene esto que ver con el padre? Puesto que el líder hipnótico carecía notoriamente de las cualidades de la "figura paterna" clásica (el monarca sólido, el gobernante sabio y justo), quizá no fuera una expresión simple de la autoridad paterna. T. W. Adorno resolvió el problema proponiendo que el padre primitivo que Freud describe como líder hipnótico era en realidad el padre preedípico. La figura paterna clásica, cuya autoridad no apela al miedo sino a la razón, es el padre edípico. Ahora bien, el análisis de la participación de las masas en el fascismo dice lo siguiente: en ausencia del padre edípico, puede prevalecer en la psique el vínculo narcisista con una figura de

poder temible. Este análisis de los individuos "sin padre" que buscan una figura poderosa de identificación podría aducirse entonces, con ligeras modificaciones, para explicar la fascinación que ejercen las "superestrellas" de una cultura "narcisista".*[26]

Los críticos de la "sociedad sin padre" ven la autoridad edípica como la figura racional que nos salva de los peligrosos impulsos preedípicos asociados con la figura arcaica. Pero esta distinción cruda y rápida entre las figuras edípica y preedípica (una distinción que el propio Freud no realiza) en realidad sugiere que está operando la escisión. Todo lo malo se atribuye al residuo de la primera fase, y todo lo bueno al de la posterior. En realidad, en ambas fases la figura del padre desempeña un papel en el conflicto interno del niño, y en cada caso el niño puede usar al padre defensiva o constructivamente. Que predomine uno u otro aspecto depende en gran medida de la relación que el padre le ofrece al niño. Para explicar lo que Freud llamó "el corto paso entre el amor y el hipnotismo", entre el amor identificatorio común y la esclavitud, no debemos tener solamente en cuenta la distinción entre lo edípico y lo preedípico, sino también el destino del amor del niño al padre en cada fase. La crítica a la "sociedad sin padre" se esfuerza por encontrar la patología en el amor temprano del niño, y no en la respuesta del padre a ese amor. Como he sostenido en el capítulo 3, la idealización del padre preedípico se asocia estrechamente con la sumisión cuando es frustrada, cuando no se la reconoce. Pero si ese amor ideal temprano es gratificado, puede constituir la base de la autonomía. Según lo postuló Freud, la identificación temprana del niño no se opone a la relación edípica con el padre, sino que le prepara el camino.

Se podría sostener plausiblemente que la entrega al líder fascista no tiene como causa la ausencia de una autoridad paterna, sino la frustración del amor identificatorio: el anhelo no realizado del reconocimiento por

un padre temprano, idealizado, *pero menos autoritario*. Como hemos visto, si el niño no recibe este reconocimiento, el padre se convierte en un ideal distante, inalcanzable. El fracaso del amor identificatorio no implica la ausencia de autoridad; a menudo aparece precisamente cuando el padre es autoritario y punitivo. Es la combinación de la decepción narcisista y el miedo a la autoridad lo que produce el tipo de admiración mezclada con temor que los observadores del fascismo han advertido en el amor de las masas al líder.*[27] El líder fascista satisface el deseo de amor ideal, pero esta versión del amor ideal incluye los componentes edípicos de la hostilidad y la autoridad. Una vez más, no es la ausencia de una autoridad paterna lo que engendra la sumisión, sino la falta de una actitud cuidadora del padre. De modo que tanto la corriente narcisista como la edípica contribuyen al amor temeroso a la autoridad. La imagen del "padre bueno", exento de irracionalidad, es sólo un aspecto del padre, una imagen que sólo surge de la escisión. Por cierto, en la versión más común del modelo edípico, la existencia del padre arcaico y peligroso aparece completamente oscurecida, y la escisión entre el padre bueno y el padre malo es en cambio reformulada como oposición entre un padre edípico progresista y una madre arcaica regresiva. A nuestro juicio, esta oposición constituye el más serio problema de la teoría psicoanalítica; sin embargo, analizando este problema podemos empezar a desenmarañar "el gran enigma del sexo".

LA MADRE PRIMITIVA

La idea de que la autoridad racional paterna constituye la barrera a los poderes maternos irracionales vuelve a prestar atención a oposiciones de larga data en la tradición occidental, entre el racionalismo y el ro-

manticismo, entre Apolo y Dionisio. Es significativo que Chasseguet-Smirgel presente su libro *Sexuality and Mind*, sobre "el rol de la madre y el padre en la psique", con el enunciado clásico de Thomas Mann acerca de esta oposición:

> En el jardín del mundo, los mitos orientales reconocen dos árboles, a los que atribuyen un significado universal y que son al mismo tiempo fundamentales y opuestos. El primero es el olivo [...] Es el árbol de la vida, consagrado al sol. El principio solar, viril, intelectual, lúcido, está vinculado con su esencia [...] El otro es la higuera. Su fruto está lleno de semillas rojas y dulces, y quien las come muere [...]
>
> El mundo del día, del sol, es el mundo de la mente [...] Es un mundo de conocimiento, libertad, voluntad, principios y propósito moral, de la feroz oposición de la razón a la fatalidad humana [...] Por lo menos la mitad del corazón humano no pertenece a este mundo, sino al otro, al de la noche y los dioses lunares [...] no el mundo de la mente sino del alma; no a un mundo viril generativo, sino abrigado y maternal; no del ser y la lucidez, sino un mundo en el que el calor de la matriz nutre al Inconsciente.*[28]

La oposición entre lo racional y lo irracional está también entretejida con la política sexual de la teoría psicoanalítica. El modelo edípico da por sentada la necesidad de que el varón rompa con su identificación materna primitiva. Ratifica ese repudio sobre la base de que el objeto materno está inextricablemente asociado con el estado inicial de unidad, de narcisismo primario. Según esta concepción, la feminidad y el narcisismo son sirenas gemelas que nos llaman a volver al arrobamiento infantil indiferenciado. La comunión con los otros se considera peligrosa y seductora, una regresión. La elevación del ideal de separación respecto de la madre es una especie de caballo de Troya que oculta en su interior la creencia de que realmente anhelamos volver a la unidad oceánica con la madre, de que todos nos hundiríamos en un "nar-

cisismo ilimitado" si no fuera por la imposición paterna de la diferencia. En el modelo edípico está implícita la ecuación *unidad = madre = narcisismo.*

El contraste entre el rescate paterno y el peligro materno surge claramente en la literatura contemporánea sobre el complejo de Edipo.*[29] La teoría del complejo de Edipo de Chasseguet-Smirgel ofrece una versión particularmente impactante de la idea de que la ley paterna de la separación es lo que nos protege de la regresión.[4] La teoría de esta autora (una teoría que tienen en alta consideración los psicoanalistas norteamericanos y franceses) merece una discusión detallada, porque expresa con claridad los supuestos sobre el rol de la madre en el complejo de Edipo que en las formulaciones anteriores permanecían ocultos.

La distinción entre el ideal del yo y el superyó es esencial en la argumentación de Chasseguet-Smirgel. En la evolución de la teoría psicoanalítica, el concepto de ideal del yo precedió al del superyó. Originalmente, Freud lo desarrolló en su escrito sobre el narcisismo. Describe el ideal del yo como una instancia que es el lugar del deseo de omnipotencia del niño y de sus aspiraciones a la perfección. Al principio Freud atribuyó al ideal del yo funciones tales como la autoobservación y la conciencia moral. Pero cuando más tarde elaboró la teoría del complejo de Edipo, asignó esas funciones al superyó, y en adelante utilizó intercambiablemente ambas expresiones (ideal del yo y superyó). Los autores posteriores trataron de desenredar estas dos instancias, recordando que Freud había dicho que el ideal del yo era "heredero de nuestro narcisismo", y el superyó, "heredero del complejo de Edipo".*[31] En consecuencia,

4. Esto podría sorprender, a la luz de la bien conocida crítica de Chasseguet-Smirgel a las ideas de Freud sobre la sexualidad femenina, pero, una vez más, esa crítica se basa en la idea de que Freud subestima el poder inconsciente de la madre, y el miedo a ella.*[30]

el superyó podía definirse como el agente que modifica nuestro narcisismo e impide que el ideal del yo se nos vaya de las manos. Por ejemplo, en la interpretación de Chasseguet-Smirgel, el ideal del yo representa el amor narcisista al ser perfecto cuya proximidad produce picos de miedo y regocijo, aniquilación y autoafirmación. El superyó representa una autoridad ulterior, más racional, que sólo nos exhorta a ser buenos, a obedecer la prohibición contra el incesto y el parricidio, pero no a ser poderosos y perfectos.*32

Chasseguet-Smirgel revisa el complejo de Edipo a la luz de este contraste entre el ideal del yo y el superyó. Para ella, como en la mayor parte de la teoría contemporánea, el complejo edípico es una reformulación del conflicto preedípico anterior entre la separación respecto de la madre y la reunión con ella. A juicio de esta autora, el deseo edípico de hacer de la madre un ser querido exclusivo puede verse como una expresión ulterior de los anhelos narcisistas tempranos, como "la nostalgia de la fusión primaria, cuando el infante gozaba de plenitud y perfección".*33 De modo que la realización del deseo del incesto significaría retornar a la unidad narcisista, la pérdida del sí-mismo independiente: la muerte psíquica.

En esta interpretación, el superyó sostiene la diferencia; niega el deseo de omnipotencia y reunión que sigue vivo en el ideal del yo. El superyó, que dice "No puedes *aún*...", ofrece sólo una larga marcha, una ruta evolutiva a la satisfacción final. En contraste, el ideal del yo es el "heredero del narcisismo" y "tiende a restaurar la ilusión"; sigue consagrado a los atajos, al logro mágico de poder por medio de la identificación con el ideal. Tiene por lo tanto la oposición del superyó, que, como "heredero del complejo de Edipo, desalienta esa identificación".*34

La consecuencia de esta definición es que estas agencias aparecen alineadas esquemáticamente con la

madre y el padre: el superyó representa la demanda paterna de separación, y el ideal del yo, la meta de la unidad materna. En los términos de Chasseguet-Smirgel, "El superyó separa al niño de la madre; el ideal del yo lo empuja hacia la fusión con ella".*[35] Este alineamiento define *exclusivamente* el narcisismo en términos de unidad materna, como si la identificación con el padre ideal del reacercamiento no desempeñara ninguna función en el desarrollo del narcisismo temprano. De modo análogo define el anhelo por la madre como *solamente* narcisista, negando el contenido erótico, edípico, de ese deseo del niño.*[36]

No obstante, el superyó edípico de la interpretación de Chasseguet-Smirgel hace algo más que representar la ley de separación paterna; también conduce al niño a la realidad: la realidad de la diferencia entre los géneros y las generaciones. Es cierto que el mandato edípico "Debes ser como yo" parece simplemente una continuación de esa identificación grandiosa con el padre del reacercamiento que ya había "salvado" al niño de la inmersión en la madre. Como Chasseguet-Smirgel señala, es incorrecto decir que el padre edípico libera al niño de la díada, pues el padre preedípico ya lo había hecho.*[37] Lo que la prohibición edípica añade es que los progenitores no pueden ser escindidos, que algo poderoso los une y el niño queda excluido. Cuando el padre edípico dice "*No te está permitido* ser como yo", negándole de este modo al varón la identificación con él, representa un principio de realidad, un límite. Desde luego, este límite constituye realmente el resultado del propio reconocimiento por el niño de que él es demasiado pequeño para ser lo que el padre es para la madre. Pero el niño prefiere escuchar esto como prohibición ("*No te está permitido* ser como yo") y no como revelación de su impotencia ("*No puedes* ser como yo"). Esta negación de la identificación asume una forma simbólica familiar. El falo, alguna vez el signo de la semejan-

za, también se convierte ahora en el signo de la diferencia.*[38]

El padre y su falo vienen a simbolizar la totalidad del sentido de la diferencia que el niño experimenta entre él y los adultos, y entre los hombres y las mujeres.[5] Para heredar ese falo, para sostener la identificación con el padre, el niño debe aceptar su separación de la madre. Según el modelo edípico, es precisamente este reconocimiento de la diferencia y la separatividad lo que permite que una persona disfrute de las posibilidades de la unión erótica en la vida ulterior. Como lo señala Otto Kernberg, una vez consolidada en la psique la separación edípica, puede encenderse la pasión cruzando los límites de los sí-mismos separados, y se puede gozar con seguridad del elemento narcisista.*[39]

Estoy de acuerdo con la interpretación del complejo de Edipo como una confrontación con la diferencia y los límites. Lo esencial es la comprensión por el niño de que él o ella no puede ser el amante de la madre. A mi modo de ver, los puntos de presión del desarrollo, como el reacercamiento o el complejo de Edipo, revelan la lucha del niño por separarse, destruir, desprenderse de las conexiones anteriores y reemplazarlas por otras nuevas. El varón tanto como desea a la madre teme el incesto, que le parece una especie de reabsorción. El niño teme ser abrumado, sobreestimulado con deseos adultos por el objeto parental más potente. El límite establecido por el tabú del incesto es experimentado como una protección, porque el niño quiere ser su propia persona, incluso mientras lo irrita tener que serlo. La idea

5. A mi juicio, esto significaría que es el proceso de diferenciación lo que estimula la creación de una representación simbólica, y no el símbolo lo que crea la diferencia. Cualquier madre, o cualquier combinación de figuras parentales (con un padre real o sin él) que estén básicamente comprometidas con el desarrollo de su hijo como una persona separada, puede alentar la diferenciación. Por ello en los niños sin padre encontramos de todos modos la representación simbólica.

de la intervención paterna, en el sentido más profundo, es una proyección del *propio deseo del niño*. El varón atribuye este poder al padre porque quiere que lo tenga. Además, al aceptar que los progenitores se hayan ido juntos sin él, el niño puede irse sin ellos. Si el padre y la madre realizan recíprocamente sus deseos, el niño queda liberado de esa abrumadora responsabilidad. Al permitirles una sexualidad plena, el niño puede identificarse totalmente con ellos como sujetos sexuales.

Lo que objeto a la interpretación que da Chasseguet-Smirgel del complejo de Edipo es que esta confrontación con la realidad aparece como dependiendo de la encarnación por el padre de la diferencia y del principio de realidad. La madre no parece desempeñar ningún papel activo en la introducción del niño en la realidad. En este esquema polarizado, la madre ejerce la atracción magnética de la regresión, y el padre protege de ella; sólo él está asociado con el progreso hacia la adultez, la separación y el autocontrol. Mi idea es que el problema comienza cuando tomamos las figuras simbólicas del padre y la madre y las confundimos con las fuerzas reales del crecimiento o la regresión. Esto no significa negar que la fantasía inconsciente esté impregnada de tales ecuaciones simbólicas. Pero aunque el padre simbolice el crecimiento y la separación (como lo hace en nuestra cultura), esto no significa que en los hechos él sea el único que impulsa el desarrollo del niño.

La idea de Chasseguet-Smirgel de que el superyó paterno gobierna el crecimiento y el desarrollo, suprime la distinción entre representación simbólica y realidad concreta.[*40] La noción de que el ideal del yo deriva de la experiencia de unión con la madre parece una mezcla de metáfora y realidad. En nuestra cultura, las madres reales, para bien o para mal, dedican la mayor parte de su energía a alentar la independencia. Son ellas las que por lo común inculcan los valores morales y sociales que constituyen el contenido del superyó del niño pe-

queño. Y son por lo común ellas quienes establecen un límite al vínculo erótico con el niño, y de este modo a la aspiración infantil al control omnipotente y al miedo a la absorción.

Más bien que oponer el superyó paterno al ideal del yo materno, podemos distinguir entre los ideales materno y paterno, y entre los superyoes paterno y materno. Como lo han demostrado las críticas feministas recientes, la identificación dominante de las niñitas con sus madres no perjudica su madurez social ni su superyó. Por cierto, el ideal por el que lucha el superyó femenino suele ser diferente; Gilligan dice que, más que como separatividad, se define como preocupación por los otros. El sentido de responsabilidad promovido por el superyó femenino, y no el sentido de separatividad, es lo que doblega la agresión y el deseo.*[41] Esto sugiere una relación entre la separación y la moral totalmente distinta de la que postula la teoría del superyó. Demuestra que el principio paterno de separación no es necesariamente el camino real a la mismidad y la moral. La capacidad para la preocupación por el otro y la responsabilidad hace posible que la niña tenga sentido de iniciativa y competencia en las relaciones personales, aunque quizá con inclinación hacia el autosacrificio. Las niñas aprenden a apreciar la diferencia dentro del contexto del cuidado a los otros, identificándose con la capacidad de la madre para percibir las diversas y determinadas necesidades de los otros. Resulta curioso que la descripción por la propia Chasseguet-Smirgel de las realidades del quehacer materno contradiga la distinción nítida que esta autora traza entre un ideal del yo materno regresivo y un superyó paterno progresivo. De hecho, ella reconoce que la madre ayuda concretamente al niño a proyectar el ideal del yo hacia adelante por medio del aliento y el reconocimiento. Cada vez que el niño tiene que renunciar a alguna ilusión de perfección, una nueva sensación de dominio debe reemplazarla y obtener reconocimiento.

Cuando la madre proporciona esta "confirmación narcisista", la agencia del niño (por ejemplo, ser capaz de vestirse solo) queda investida de valor.*[42] En estas circunstancias, el narcisismo del niño es un vehículo para el desarrollo, y no un tirón hacia la regresión. Finalmente, Chasseguet-Smirgel acepta que el propio ideal del yo se desarrolla, mientras cada fase asimila nuevas imágenes en la idea de perfección. De modo que nuestro narcisismo nos impulsa hacia adelante; no es sólo una sirena que nos tienta a la regresión.*[43]

Pero si el narcisismo nos impulsa tanto hacia adelante como hacia atrás, y si ese desarrollo depende en realidad de la actividad concreta de la madre *y* el padre, ¿por qué el padre, el padre edípico, representa *todo* el progreso y *todo* el sentido de realidad que promueven ambos progenitores? ¿Por qué la madre aparece sólo como una figura arcaica y temida, a la que el padre edípico debe derrotar?[6]

Según Chasseguet-Smirgel, es así como aparece la madre en el inconsciente. Pero, como hemos visto, esto no es todo lo que hay en el inconsciente. También está allí la madre edípica y, para el caso, el padre arcaico. Por cierto, quedamos preguntándonos por qué la fantasía del

6. La idealización debe desempeñar un papel en este caso. El padre edípico es en parte una pantalla para el ideal narcisista del reacercamiento. Y a esta idealización se añade su poder edípico de reunirse con la madre sin que ella lo absorba. Este padre y su falo se convierten entonces en el imán para los impulsos preedípicos y edípicos del narcisismo: reunión y omnipotencia. Pero, asimismo, es la propia falta de concreción del padre, en comparación con la madre, lo que lo convierte en tal imán. El dominio simbólico del padre y el falo se intensifica cuando él está fuera de la familia. La inaccesibilidad del padre, como hemos visto en el caso de la hija, transforma el amor identificatorio al padre ideal en envidia del pene. El padre faltante, que no estuvo allí para confirmar el amor identificatorio de la hija, se convierte en el falo faltante. La distancia del padre y la proximidad de la madre conspiran para producir la idealización desproporcionada del padre simbólico.*[44]

niño enfrentaría a un padre edípico, muy desarrollado y maduro, con una madre preedípica anterior. En la teoría de Chasseguet-Smirgel, las dos fases del desarrollo son demolidas, y el complejo de Edipo queda reducido a una confrontación con el narcisismo. Chasseguet-Smirgel no distingue el erotismo diferenciado que el niño edípico experimenta respecto de la madre, por un lado, del narcisismo de la unidad, por el otro. Tampoco encuentra al padre arcaico. Pues si el deseo de incesto puede destrozar esta imagen diferenciada de la madre edípica y evocar la arcaica, ¿no debe también destrozar al padre edípico y evocar su aspecto arcaico, punitivo, primordial? Como hemos visto, este padre primordial está curiosamente ausente en la mayoría de las versiones de la teoría edípica. ¿Cómo explicamos esta constelación en la que el padre es progresivo y desarrollado, mientras que la madre es primitiva y arcaica? Podríamos verla como el resultado de una defensa: el miedo y el temor se desprenden del poder paterno y se adhieren al poder materno. En la medida en que el niño percibe al padre como poderoso y amenazante, no se atreve a conocerlo, y tiene que desplazar el peligro... sobre la madre.

Este mismo desplazamiento se advierte en las observaciones de Chasseguet-Smirgel sobre los peligros del esfuerzo por alcanzar un ideal materno. Esta autora sostiene que totales esfuerzos inspiran a las formaciones grupales destructivas, como el nazismo,

> que se volvía más hacia la Diosa Madre (*Blut und Boden*) que hacia Dios Padre. En estos grupos se presencia el borramiento completo del padre y el universo paterno, así como el de todos los elementos pertenecientes al complejo de Edipo. En el nazismo, el retorno a la naturaleza, a la antigua mitología germana, es una expresión de este deseo de fusión con la madre omnipotente.*[45]

La idea de que el retorno a la madre omnipotente fue el motivo predominante en el nazismo constituye

una demostración ejemplar del intento teórico de atribuir todo irracionalismo al aspecto maternal, y de negar el potencial destructivo del ideal fálico. El alineamiento que realiza Chasseguet-Smirgel del ideal del yo con la madre en general, y su ejemplo del nazismo en particular, son afeites que encubren la parte vital desempeñada por la identificación narcisista con el padre en la psicología de masas del fascismo, una parte perfectamente prevista por Freud. Este modo de ver justifica la dominación del padre sobre la madre basándose en que, en el inconsciente, ella sigue reinando con omnipotencia.[7]

En la concepción de Chasseguet-Smirgel, los roles desempeñados por la madre y el padre forman parte de una estructura inconsciente inevitable, una condición con la que tenemos que arreglarnos del mejor modo posible. Ella aboga por un desenlace más equitativo de la "lucha entre las leyes materna y paterna", en la cual recordemos que "todos somos hijos de Hombres y Mujeres". También imagina un equilibrio del superyó y el

7. Viene al caso la ilustración que da Chasseguet-Smirgel de su tesis de que la ausencia del padre intensifica los impulsos destructivos dirigidos hacia la madre arcaica, de que el niño que "omite la identificación con el padre" y su falo no encuentra ningún impedimento para su reingreso destructivo en el cuerpo materno. El ejemplo de esta autora es un paciente perverso cuyas fantasías de invadir el vientre de las mujeres refleja "la ausencia de una introyección estable del pene [del padre]", que cerraría el camino. Este paciente tiene un sueño en el que introduce una piedra a través del vientre suave de un pez, que se convierte en una vagina, próxima a una muestra de museo sobre los judíos. Chasseguet-Smirgel menciona que poco antes de entrar en análisis, el paciente descubrió que el padre había sido un fascista, miembro del equivalente rumano de las SS. Este hecho me sugiere que el paciente no vive en un "universo sin padre", sino más bien con un padre peligroso y con el cual *se ha identificado*. Esta imagen paterna, como lo demuestra la conexión onírica con los judíos, es la fuente de la fantasía de atacar el cuerpo de la madre. En este caso Chasseguet-Smirgel no está describiendo "la ausencia" de un padre, sino la presencia de un padre *malo*.*[46]

ideal del yo, que rescata en nuestro narcisismo como fuente de creatividad y aspiración a la perfección.*[47] La idea de un equilibrio psíquico en el cual tengan voz tanto el ideal del yo como el superyó, y desempeñen sus papeles tanto la corriente narcisista como la corriente edípica, parece ofrecer un desenlace ideal del complejo de Edipo.

Sin embargo, un examen más atento demuestra que esta visión de roles separados pero iguales no es igualitaria en absoluto. Citando *Las Euménides* de Esquilo, Chasseguet-Smirgel compara la evolución psicológica del individuo con el derrocamiento del matriarcado por el patriarcado, la "subordinación de las fuerzas ctónicas subterráneas, por la ley olímpica celestial".*[48] Lo más que podemos hacer para restablecer el equilibrio –dice– es recordar a la madre preedípica, reconocer que debajo de la apariencia de la dominación masculina subyace la realidad de una omnipotencia materna temprana, idea ésta prefigurada por la observación de Freud en cuanto a que encontrar el apego temprano a la madre es como descubrir "la civilización minoico-micénica detrás de la civilización griega".*[49]

Pero, ¿por qué tiene una civilización que enterrar a la otra? ¿Por qué la lucha entre la ley materna y la ley paterna debe terminar en una derrota unilateral, y no en un vínculo? ¿Por qué debe el padre patriarcal reemplazar y deponer a la madre? Si la lucha entre los poderes paterno y materno termina con una victoria del padre, el desenlace mismo contradice la afirmación del vencedor, en cuanto a que la perdedora, la madre, es demasiado peligrosa y poderosa como para coexistir con ella. Más bien, parecería que la evocación del peligro de la mujer es un mito antiguo que legitima la subordinación de ella.

Como lo demuestra nuestro examen del padre racional y la madre irracional, el debate sobre Edipo y Nar-

ciso tiene una política sexual implícita. Este aspecto de la discusión ha sido más explícito fuera de los confines del psicoanálisis. Cuando Lash publicó *The Culture of Narcissism*, algunas feministas criticaron su nostalgia por la autoridad paterna y por la antigua familia, con jerarquía de los géneros. Una crítica feminista, Stephanie Engel, sostuvo que la denuncia del narcisismo reflejaba miedo a la "feminización",*[50] agregando que los lazos narcisistas de la identificación eran denigrados en razón de su asociación con la feminidad, es decir con la experiencia maternal temprana. Respaldó su argumentación remitiéndose a la obra de Chasseguet-Smirgel y sugirió una solución a la tensión existente entre el superyó y el ideal del yo, una solución en la cual ninguna de esas dos instancias quedaría desvalorizada.

Engel defendió con elocuencia una concepción menos unilateral del narcisismo, y escribió que "el recuerdo de la dicha narcisista original nos impulsa hacia adelante, hacia un sueño del futuro". Postuló que, idealmente, hay que encontrar un equilibrio entre las aspiraciones y las limitaciones narcisistas:

> Ninguna de las instancias de la moral debe subyugar a la otra: este desafío a la hegemonía moral del superyó no destruiría su poder, sino que introduciría un reino dual. Podemos seguir conscientes del peligro de una política basada en una fantasía de omnipotencia o grandiosidad infantiles, mientras recordamos que la extinción total del ideal del yo a manos del superyó, que cercenaría la fantasía creativa, no es posible ni deseable.*[51]

Un reino ideal reconocería el ideal del yo, con sus fantasías y anhelos, como una vanguardia indispensable, y le acordaría una carta de ciudadanía sólida. Sería una rehabilitación del narcisismo.

Aparentemente, Lash fue muy influido por la crítica de Engel. En su libro siguiente, *The Minimal Self*, abandonó su panegírico al superyó y adoptó la teoría de

Chasseguet-Smirgel, incluso su modo de entender el conflicto temprano entre la separación y la dependencia.*[52] Aceptó también la defensa realizada por Engel de una concepción más equilibrada del narcisismo, pero oponiéndose a las implicaciones de esa argumentación relacionadas con los géneros. Rechazó la acusación de Engel en el sentido de que el modelo psicoanalítico de un "hombre radicalmente autónomo e individuado" desvaloriza tanto la feminidad como la conexión narcisista primaria con el mundo. Lash cita con aprobación la visión de Engel del reino dual del superyó y el ideal del yo, pero quiere saber por qué las feministas tendrían que apropiarse de una buena argumentación para hacer referencia al tema de la dominación masculina:

> La defensa del narcisismo nunca se ha realizado de un modo más persuasivo. Pero esta defensa se derrumba en cuanto a las cualidades asociadas respectivamente con el ideal del yo y el superyó se les asignan géneros, de modo que la "mutualidad" y el "relacionamiento" femeninos aparecen enfrentados con el sentido del sí-mismo masculino, "radicalmente autónomo". Este tipo de argumentación disuelve la contradicción mantenida en tensión por la teoría psicoanalítica del narcisismo, según la cual todos nosotros, hombres y mujeres por igual, experimentamos el dolor de la separación y al mismo tiempo anhelamos una restauración de esa unión. El narcisismo [...] se expresa en la vida posterior en el deseo de unión extática con los otros (como en el amor romántico) y también en el deseo de independencia absoluta respecto de los otros, una independencia por medio de la cual tratamos de revivir la ilusión original de omnipotencia y negar nuestra dependencia de fuentes externas de alimento y gratificación. El proyecto tecnológico de lograr la independencia respecto de la naturaleza encarna el lado solipsista del narcisismo, así como el deseo de una unión mística con la naturaleza corporiza su lado simbiótico y autoobliterante. *Puesto que ambos factores surgen de la misma fuente (la necesidad de negar el hecho de la dependencia), llamar obsesión masculina al sueño de*

omnipotencia tecnológica, mientras se exalta la esperanza de una relación más amorosa con la naturaleza como una preocupación característicamente femenina, no puede hacer más que causar confusión.[*53] [Las cursivas son mías.]

En este punto podría parecer que Lash plantea la misma cuestión que yo. ¿Por qué, ciertamente, habría que asignar géneros al ideal del yo o al superyó? Pero el propio Lash traza esas distinciones entre la madre y el padre, a pesar de todas sus protestas. En primer lugar, lo mismo que Chasseguet-Smirgel, él emplea un esquema de los géneros en el que el falo y la prohibición paternos desempeñan un rol decisivo en el establecimiento de la regla de la diferencia. Esto lo lleva a la afirmación de que "la ausencia emocional del padre" resulta tan devastadora porque significa "la remoción de un obstáculo importante a la ilusión de omnipotencia del niño".[*54] Y, en segundo lugar, Lash adopta la teoría de Chasseguet-Smirgel que privilegia la independencia absoluta por sobre la unión extática, haciendo del superyó de la separación una protección contra el ideal de unidad.[*55]

Como hemos visto en nuestra discusión de la diferenciación temprana, la separación respecto de la madre se basa en la identificación paterna. Por la misma lógica, el intento de dominar la dependencia por medio de sentimientos de unidad preserva la identificación con la madre. Cada aspecto del narcisismo aparece entonces asociado con un género: la independencia con la masculinidad, la unidad con la feminidad. Ninguno de estos estados mentales representa una relación real o la verdad sobre el género: cada uno es sólo un ideal. Pero el hecho de que uno idealice a la madre o al padre, la separación o la conexión, *no determina* una gran diferencia.

Ambos extremos, la pura simbiosis o la pura autosuficiencia, representan una pérdida del equilibrio. Ambos son negaciones defensivas de la dependencia y la

diferencia. Pero no son ideales igualmente poderosos. A Lash le gustaría minimizar la desigualdad de poder entre los ideales materno y paterno, sosteniendo que ambos realizan la misma función psíquica. Le gustaría pensar que sólo es posible criticar la dominación tecnológica como estrategia masculina devolviendo la pelota y celebrando una unidad idealizada con la madre naturaleza.*[56] Se equivoca al creer que esta crítica feminista ha caído en esa trampa; *es posible* criticar las consecuencias de la estrategia masculina sin abrazar lo opuesto y creer en fantasías de utopía materna (aunque esta inversión está innegablemente presente en algún pensamiento feminista). Por cierto, la argumentación de Engel a favor de un equilibrio entre la separación y el relacionamiento en la concepción del individuo evita esa trampa.

La controversia sobre Edipo y Narciso, el superyó y el ideal del yo, es en realidad un debate sobre la diferencia y la dominación sexuales. En el modelo edípico, el padre, de una u otra forma (como superyó limitador, barrera fálica o prohibición paterna), siempre representa la diferencia y disfruta de una posición privilegiada, por encima de la madre. El poder de ésta se identifica con las gratificaciones tempranas, primitivas, a las que hay que renunciar, mientras que el poder del padre se asocia con el desarrollo y el crecimiento. Se supone que la autoridad de él nos protege de la irracionalidad y la sumisión; ella nos tiende a la transgresión. Pero la desvalorización de la feminidad en este modelo socava precisamente lo que el complejo de Edipo pretende lograr: la diferencia, la tensión erótica y el equilibrio de las fuerzas intrapsíquicas. El modelo edípico ilustra cómo una versión unilateral de la individuación anula la misma diferencia que se propone consolidar.

> A menudo tenemos la impresión de que con el deseo del pene y la protesta masculina hemos penetrado a través de todos los estratos psicológicos y hemos llegado al lecho de roca, de modo que entonces terminan nuestras actividades. Esto es probablemente cierto, puesto que, para el campo psíquico, el campo biológico representa en efecto el lecho de roca subyacente. *El repudio de la feminidad puede no ser nada más que un hecho biológico, una parte del gran enigma del sexo.*[*57] [Las cursivas son mías.]

En este pasaje de "Análisis terminable e interminable", Freud resume las cuestiones más profundas del psicoanálisis para hombres y mujeres. Es interesante observar cuán distintas han sido las suertes de los "lechos de roca" masculino y femenino. En cuanto a la envidia del pene, no faltó oposición de las mujeres, aunque a la ortodoxia psicoanalítica le tomó muchos años reconsiderar el tema. Pero en cuanto al otro lado del gran enigma, el repudio de la feminidad, no se planteó ni siquiera una objeción. Los hombres no cuestionaban su miedo a la castración, ni atribuían su repudio de la feminidad a condiciones sociales. Además, los dos lados del enigma no ocupan lugares equiparables en la taxonomía de la neurosis. El deseo de las mujeres de ser como los hombres se considera patológico, pero el miedo de los hombres a ser como las mujeres es juzgado universal: un hecho simple e inmutable. Cabe esperar que el "desprecio triunfante"[*58] del niño varón respecto de las mujeres se disipe cuando crezca, pero en sí mismo no se lo ve como enfermizo.

El repudio de la feminidad no nos ofrece la misma vía conveniente para la revisión teórica que el concepto de envidia del pene. Mientras que las teorías actuales de la identidad genérica cuestionan la concepción freudiana de que el deseo del pene es el núcleo de la feminidad, por otro lado parecen confirmar que el recha-

zo de la feminidad es central en la masculinidad. No tal vez un hecho biológico, pero sí un hecho psicológico igualmente inevitable. La identificación del niño con la madre es considerada un paso necesario en la formación de la identidad masculina. Con suerte, el repudio por el varón de su propia feminidad se produciría de un modo que no menoscabe abiertamente a la madre y exalte al padre. Pero en el modelo edípico, esta polaridad de madre regresiva y padre liberador parece inevitable.

Al aceptar el repudio de la feminidad como "lecho de roca", el psicoanálisis la ha normalizado, encubriendo sus graves consecuencias, no sólo para la teoría, sino también para el destino de la relación entre hombres y mujeres. Ahora bien, el daño que este repudio inflige a la psique masculina es por cierto comparable a la "falta" de la mujer, aunque ese daño se disfrace de dominio e invulnerabilidad.

En la descripción psicoanalítica del desarrollo, la polaridad de los géneros y los privilegios otorgados al padre se vuelven mucho más intensos en la fase edípica. En el período preedípico, como vimos en la discusión del reacercamiento, la diferencia entre los géneros es aún un tanto vaga. El ideal del yo del varón puede incluir todavía la identificación con la madre; el niño se pone aún las ropas de ella y, como "Juanito", el famoso paciente de Freud, aún "cree" que podría tener un bebé, aunque sabe que no puede. Pero la resolución edípica disipa esta ambigüedad a favor de un ideal exclusivamente masculino, que es convertirse en el padre poderoso capaz de dejar a la madre, así como de desearla y unirse con ella. En la realidad edípica, la diferencia sexual pasa a ser una frontera en la que ya no pueden abrirse brechas.

Después del Edipo, quedan bloqueadas las dos rutas de retorno a la madre: la identificación y el amor objetal. El varón tiene que renunciar no sólo al amor incestuoso, sino también al amor identificatorio a la madre.

En este sentido, los mandatos contrarios del padre edípico ("Tienes que ser como yo" y "No te está permitido ser como yo") se unen en una causa común, para repudiar la identidad con la madre.*[59] Los mandatos edípicos dicen, en efecto: "No te está permitido *ser como* la madre, y *tienes que esperar* para amarla como yo lo hago". Ambas instancias, el ideal del yo y el superyó paternos, arrancan al varón de la dependencia, la vulnerabilidad y la intimidad con la madre. Y la madre, la fuente original del bien, queda ubicada fuera del sí-mismo, es externalizada como objeto amoroso. Quizá tenga aún propiedades ideales, pero no forma parte del propio ideal del yo del varón. La buena madre ya no está adentro, es algo perdido (Edén, inocencia, gratificación, pecho generoso) que debe recobrarse a través del amor en el afuera.

De modo que lo que realmente cambia en la fase edípica es la naturaleza del vínculo del varón con la madre. Ya he señalado que la identificación edípica con el padre es en realidad la extensión de una poderosa conexión erótica, el amor identificatorio. En este sentido, el término "narcisismo" no significa amor a sí mismo o falta de conexión erótica con el otro, sino amor a alguien *semejante* a uno mismo, un amor homoerótico.*[60] En la fase edípica surge un nuevo tipo de amor, que Freud, quizás infortunadamente, llamó amor objetal. Pero ésta no es una fase enteramente desdichada; implica que el otro es percibido como existiendo objetivamente, afuera, y no como parte del sí-mismo. En el complejo de Edipo, el cambio importante es la transformación del objeto de identificación preedípico original en un objeto edípico de "amor externo". Este amor externo, según la teoría, amenazaría con volver a disolverse en "amor interno" si la barrera del incesto no lo prohibiera. Una función principal de la barrera del incesto es entonces asegurar que el objeto del amor y el objeto "semejante" no sean el mismo. No es sólo una prohibición literal de la unión se-

xual, sino también una prohibición de la identificación con la madre.*[61]

A mi juicio (y, en cierto sentido, también para Freud), el repudio por el varón de la feminidad es el hilo conductor del complejo de Edipo, no menos importante que la renuncia a la madre como objeto amoroso. Ser femenino como ella sería un retroceso a la díada preedípica, una peligrosa regresión. La totalidad de la experiencia de la díada madre-infante es retrospectivamente identificada con la feminidad, y viceversa. Cuando ya sabe que él no puede tener un bebé como la madre, ni desempeñar la parte de ella, el varón sólo puede retroceder como infante, con la dependencia y la vulnerabilidad del infante. Entonces el cuidado materno amenaza con reabsorberlo con su recordatorio del desamparo y la dependencia; él tiene que contrarrestarlo afirmando su diferencia y superioridad. En la medida en que queda bloqueada la identificación, el varón no tiene más opción que superar su infancia mediante el repudio de la dependencia. Por esto el ideal edípico de la individualidad excluye toda dependencia en la definición de la autonomía.

En general, el camino de retorno a la madre está cerrado por la desvalorización y la denigración; como observamos antes, la fase edípica lleva la marca del desprecio del varón a las mujeres. Por cierto, el desdén del niño, lo mismo que la envidia del pene, es un fenómeno fácilmente observable, y a menudo se hace más pronunciado al consolidarse la postura edípica. Pensemos en la gran distancia que existe entre varones y niñas durante el período de la latencia: la carga peyorativa de la palabra "mariquita", la insistencia del varón edípico en que todos los bebés son "nenitas".

Con la excepción de disidentes como Karen Horney, la mayoría de los autores psicoanalíticos han negado la magnitud de la envidia y los sentimientos de pérdida que subyacen en la denigración o la idealización de las mujeres.*[62] La envidia de los hombres a la fecundidad y

la capacidad para producir comida de las mujeres no es por cierto desconocida, pero no se la tiene muy en cuenta. De modo análogo, la angustia que provoca en el niño la idea de que le corten el pene es pocas veces reconocida como metáfora de la aniquilación derivada de "ser cortado" de la fuente de lo bueno. Como lo observa Dinnerstein, cuando el niño deja de identificarse con la madre, cuando la proyecta fuera del sí-mismo, en gran medida pierde la sensación de tener dentro de sí esa fuente vital de lo bueno.*[63] Se siente excluido del mundo femenino de cuidado y auxilio. A veces experimenta con más intensidad esa exclusión, como cuando idealiza el paraíso perdido de la infancia; en otros momentos desprecia ese mundo, porque evoca el desamparo y la dependencia. Pero aunque la madre sea envidiada, idealizada, sentimentalizada, aunque se la anhele, ella ha quedado para siempre afuera del sí-mismo masculino. El repudio de la madre, a la que el niño ya no tiene acceso en virtud de la intervención del padre (y del mundo externo, la cultura global que exige que se comporte como un hombrecito), engendra miedo a la pérdida, tanto cuando la madre es idealizada como cuando es despreciada.

El examen del espacio intersubjetivo que hemos realizado en el capítulo 3 sugiere que la identificación con la madre sostenedora proporciona algo vital para el sí-mismo: en el caso del niño, la pérdida de la continuidad entre él y la madre subvertiría su confianza en su propio "adentro". La pérdida de ese espacio intermedio lo "corta" del espacio interior. El niño piensa: "Mamá tiene las cosas buenas adentro, y ahora que ella está separada de mí para siempre y yo no puedo incorporarla, mi único recurso es realizar actos heroicos para recobrarla y conquistarla en sus encarnaciones en el mundo externo". El varón que ha perdido acceso al espacio interior queda fascinado por la conquista del espacio exterior.

Pero al perder el espacio intersubjetivo y volverse hacia la conquista del objeto externo, el niño pagará

un peaje en los términos de su sentido de la subjetividad sexual. Su encuentro adulto con la mujer como un objeto intensamente deseable puede sustraerle su propio deseo: se lo arroja de nuevo a la sensación de que el deseo es una propiedad del objeto. El personaje del hombre desvalido ante el poder del objeto deseable es convencional en la comedia (*El ángel azul*); el atractivo de la mujer lo subyuga, le hace perder pie. En esta constelación, la subjetividad sexual del varón se convierte en una estrategia defensiva, un intento de contrarrestar el intenso poder atractivo que irradia del objeto. Su experiencia es paralela a la de la pérdida de la agencia sexual por parte de la mujer. La intensa estimulación proveniente del exterior le roba al hombre el espacio interior para sentir el deseo emergiendo desde adentro, en una especie de violación invertida. En este sentido, el espacio intersubjetivo y la sensación de un adentro no son menos importantes para la subjetividad sexual de los hombres que para la de las mujeres. La experiencia edípica de pérdida de la continuidad interior con las mujeres y encuentro con el objeto idealizado, intensamente deseable, en el afuera, tiene su origen en la imagen de la mujer como sirena peligrosa y regresiva. La otra cara de esta imagen es el sujeto totalmente idealizado o dominante que puede resistirse o conquistarla.

De modo que el resultado del repudio de la feminidad es una postura con respecto a las mujeres (de miedo, dominio o distancia) que de ningún modo reconoce a la mujer como un sujeto diferente pero semejante. Una vez establecida la diferencia sexual como brecha insalvable, su disolución es amenazante para la identidad masculina, para la preciosa identificación con el padre. Aferrarse al padre internalizado, especialmente al falo ideal, es entonces el medio para protegerse del avasallamiento por la madre. Pero esta identificación exclusiva con el padre, lograda a expensas del repudio de toda

feminidad, actúa en contra de la diferenciación que se supone es el principal logro edípico.

Lo advertimos en el hecho de que el modelo edípico supone que la renuncia sexual a la madre implica el reconocimiento de su subjetividad independiente. Al renunciar a la esperanza de poseerla, al comprender que ella pertenece al padre, es presumible que el niño acepte los límites de su relación con ella. Sin embargo, el verdadero reconocimiento de otra persona significa más que simplemente renunciar a poseerla. En el amor heterosexual de los progenitores, la madre pertenece al padre y lo reconoce, pero el padre no necesariamente la reconoce a ella. La literatura psicoanalítica se queja sistemáticamente de la madre que le niega al niño la confrontación necesaria con el papel del padre, al pretender que éste carece de importancia para ella, que ella sólo ama a su hijo. Sin embargo, pocas veces el psicoanálisis plantea una queja comparable por el padre que denigra a la madre. Comprender que la madre pertenece al padre, o que responde al deseo de éste, no es lo mismo que reconocerla como sujeto de deseo, como una persona con voluntad propia.

Ésta es la principal contradicción interna del modelo edípico. Se supone que la resolución del Edipo consolida la diferenciación entre el sí-mismo y el otro, pero sin reconocer a la madre. Lo que el complejo de Edipo aporta a la vida erótica del varón es la calidad del amor externo a la madre, con toda la intensidad que la separación produce. Este potencial erótico es además realzado por la prohibición del incesto, la barrera a la transgresión, y estimulado por la percatación de la diferencia, los límites y la separación. Pero nada de esto añade algo al reconocimiento de la madre como un sujeto con existencia independiente, fuera del propio control. Después de todo, puede significar que ella está bajo el control de algún otro, adoptado por el niño como su propio ideal. Lo esencial del triángulo edípico debe ser el reconocimiento

de que "Tengo que compartir a mamá, ella está fuera de mi control, en otra relación además de la que tiene conmigo". Pero (y aquí llegamos al aspecto desdichado de la expresión "amor objetal"), al mismo tiempo que el niño reconoce esta relación externa, es posible que desvalorice a la madre y se asocie con el padre en un sentimiento de superioridad respecto de ella. La madre es a lo sumo un objeto deseado que uno no puede poseer.

El problema del modelo edípico no debe sorprendernos, si consideramos que los hombres en general no han reconocido a las mujeres como sujetos independientes iguales a ellos sino que más bien las han percibido como objetos sexuales (o compañeras maternales útiles). Si el repudio de la identificación con la madre está asociado con la negación de una subjetividad igual de ella, ¿cómo podría la madre sobrevivir en tanto otro viable con el que es posible el reconocimiento mutuo? El psicoanálisis ha eludido cuidadosamente esta contradicción, al no definir la diferenciación como una tensión o equilibrio, en términos de reconocimiento mutuo, sino sólo como el logro de la separación: en tanto el varón consigue apartarse de la madre, ha logrado convertirse en un individuo.

Quizá la negación más radical por el psicoanálisis de la subjetividad de la madre sea la insistencia de Freud en que los niños no conocen la existencia de los órganos sexuales femeninos. Según Chasseguet-Smirgel, la verdadera falla del pensamiento de Freud era su concepción de un "monismo sexual fálico", la afirmación de que hay un solo órgano genital significativo para varones y niñas, a saber: el pene.*[64] Fueran cuales fueren las pruebas en sentido contrario con las que Freud tropezaba, seguía insistiendo en que los niños no conocen la existencia de la vagina hasta la pubertad, y que antes de ese momento perciben a la mujer como un hombre castrado.*[65]

La teoría de la mujer castrada es en sí misma un

ejemplo de esta negación. Lo que se niega, dice Chasseguet-Smirgel, es la imagen de la mujer y la madre tal como la conoce el inconsciente: la figura aterradora y poderosa creada por la dependencia desamparada del niño. "Me parece que la teoría del monismo sexual fálico (y sus derivados) erradica la herida narcisista común a toda la humanidad, y surge del desamparo del niño, un desamparo que lo hace completamente dependiente de la madre."*[66] Cuando el niño edípico niega la existencia de una vagina a favor de la madre fálica, lo hace porque "la idea de ser penetrado por un pene es menos invasiva que la de una matriz profunda y voraz".*[67]

La idea del monismo fálico se opone claramente a la aceptación de la diferencia, que se supone que el complejo de Edipo encarna. Niega la diferencia entre los sexos, o la reduce a ausencia, a falta. La diferencia significa entonces "más o menos" el pene. No hay ninguna gama de divergencias cualitativas, sino sólo presencia o ausencia, rico o pobre, poseedor o carente. No existe la mujer: la mujer es sólo lo que no es hombre.[8] Igual que la simbolización edípica de la madre como paraíso perdido o sirena peligrosa, la negación de sus órganos sexuales siempre la hace más o menos que humana.

De modo que, en el modelo edípico, la diferencia es construida como polaridad; mantiene la hipervalorización de un lado y la denigración del otro. Aunque Chasseguet-Smirgel reconoce que la cuestión real consiste en que la vagina de la madre es demasiado grande, acepta como inevitable el resultado que niega la sexualidad de las mujeres. Sostiene que los niños de ambos

8. En sus observaciones sobre la crítica que Luce Irigaray realiza a Freud en "The Blind Spot in an Old Dream of Symmetry", Jane Gallop subraya esta cuestión. El punto ciego, la negación de los genitales femeninos, prohíbe "cualquier sexualidad diferente". El otro, la mujer, queda limitado a ser "el otro complementario del hombre, su sexo opuesto adecuado". En lugar de diferencia real, hay sólo una imagen en espejo.*[68]

sexos, en su deseo de huir de la madre primordial, "proyectan el poder de ella sobre el padre y su pene, y así descatectizan más o menos las cualidades y los órganos específicamente maternos". En consecuencia, "la desvalorización transitoria de la madre y las mujeres [por parte del varón] es 'normal'."*[69]

En esta descripción está implícito que la desvalorización del otro es un aspecto normal de la heterosexualidad que se puede modificar en la vida posterior. También, la transferencia de la idealización erótica al pene del padre por parte de ambos sexos se presenta como un rasgo normal de la heterosexualidad. "Aceptar el pene" significa taquigráficamente, en psicoanálisis, "separarse de la madre y reconocerla". En estos términos, sólo las relaciones heterosexuales reconocen el pene del padre y por lo tanto demuestran respeto por la diferencia. "Aceptar la vagina" *no es* una forma taquigráfica con la que el psicoanálisis se refiera al reconocimiento por el padre de la subjetividad igual de la madre, o al aprendizaje por el varón de la aceptación de la diferencia.*[70]

Chasseguet-Smirgel disimula el último acto contradictorio del complejo de Edipo, su resolución falsa. Conserva la esperanza de que el varón cuya relación con la madre ha sido "suficientemente buena" (una vez más, se trata de la madre individual) no denigrará reactivamente la feminidad, o en todo caso no "prolongará" esta reacción en la adultez. A lo sumo, entonces, podemos decir que la resolución del Edipo aguarda la adolescencia o la adultez.*[71] Cuando surge la posibilidad de interacciones sexuales reales, concretas, cuando el varón recobra el acceso a las mujeres, se puede contrarrestar el nivel simbólico en el cual ellas han sido desvalorizadas. Pero la depreciación simbólica de las mujeres y su sexualidad impregna la cultura adulta, así como a la propia teoría de Freud, que retuvo la percepción falocéntrica que el niño edípico tiene de las mujeres. Todas las pruebas sobre la objetivación de la mujer atestiguan

que el enigma edípico (el repudio de la feminidad) continúa obstruyendo el camino entre los hombres y las mujeres.

De modo que el complejo de Edipo no resuelve finalmente el problema de la diferencia, del reconocimiento de un otro. La madre es desvalorizada, su poder y deseo se transfieren al padre idealizado, y su cuidado es inaccesible. El mismo falo que representa la diferencia y la realidad también representa el repudio de las mujeres y el poder sobre ellas. Al asumir la representación de la sexualidad de la mujer tanto como de la del varón, niega la sexualidad independiente de las mujeres. De modo que la masculinidad es definida en oposición a la mujer, y el género se organiza como polaridad con un lado idealizado y el otro desvalorizado.

Aunque la construcción edípica de la diferencia parece dominante en nuestra representación cultural del género, no es la única posible. Después de todo, la fase edípica constituye sólo un punto en el que la diferencia entre los géneros se integra en la psique. Una vez reconocidas las consecuencias del repudio de la feminidad, podríamos especular que la postura del varón respecto de las mujeres tiene algo en común con la postura de la niña respecto de la masculinidad, que también ésta es una reacción a la identificación bloqueada. Como hemos visto en el caso de la niña, un amor identificatorio exitoso al padre puede "solucionar" el problema de la envidia del pene. Quizás el repudio no sea tan diferente de la envidia, en la que está parcialmente arraigado.

La distinción que traza Irene Fast entre el repudio y la renuncia a la feminidad sugiere otra ruta hacia la integración de la diferencia. El repudio, dice Fast, es un modo fracasado de diferenciación; "idealmente", los varones deben renunciar a la feminidad, y no repudiarla, después de un período de identificación con ella.*[72] Esta autora señala que también las niñas tienen que superar la identificación primaria con la madre y reempla-

zarla por identificaciones genéricas más vastas, que no equiparan toda feminidad con la madre. Si la niña trata de diferenciarse sobre la base exclusiva del repudio a la madre a favor del padre, sin desarrollar también identificaciones genéricas ampliadas, en realidad nunca se separa de la madre: "El repudio deja intactas las identificaciones primitivas y la fusión con la madre".*[73] Podríamos entonces especular que también en el caso de los varones el repudio impide el desarrollo de una identificación materna más madura; perpetúa en el inconsciente el poder de la madre omnipotente de la fusión. Sin esta identificación madura, el varón no desarrolla una imagen materna diferenciada. De modo que un período más prolongado de "bisexualidad", de coexistencia permitida de las identificaciones femenina y masculina, ayudaría a los varones a diferenciarse *más* respecto de la madre y a hacer innecesarias defensas tales como el repudio, la distancia y el control.

Quizás, entonces, la salida del repudio edípico de la feminidad deba buscarse en el período anterior a ese complejo. Entre la desidentificación temprana del varón respecto de la madre y su separación edípica, también respecto de la madre, hay una fase desatendida de identificación secundaria lúdica con la feminidad. En la medida en que la cultura anula esta posibilidad al exigir un ingreso prematuro en el mundo edípico, la identidad genérica se constituye repudiando al otro, y no reconociéndolo. Pero las cambiantes relaciones sociales entre los géneros nos permiten vislumbrar otro mundo, un espacio en el que cada sexo pueda interpretar el papel del otro y aceptar la diferencia al hacerla familiar. Como atribuimos un mayor valor al mundo preedípico, a una aceptación más flexible de la diferencia, podemos ver que esta diferencia sólo se establece verdaderamente cuando existe en tensión con la semejanza, cuando podemos reconocer al otro en nosotros mismos.

En el modelo edípico, la distinción entre los dos progenitores (la madre sostenedora y cuidadora, y el padre excitante y liberador) se expresa como una diferencia inconciliable. Aunque el conflicto del reacercamiento ya ha opuesto el padre a la madre, no abrogó por completo la identificación materna. Pero, en la construcción edípica de la diferencia, esta coexistencia ya no es posible. La separación prevalece sobre la conexión, y construir límites pasa a ser más importante que asegurar el vínculo afectivo. Los dos elementos centrales del reconocimiento (ser semejante y ser distinto) quedan escindidos. En lugar de reconocer al otro que es diferente, el varón se identifica o se desidentifica. El reconocimiento es así reducido a una identificación unidimensional con los semejantes; a diferencia de lo que ocurre al principio de la infancia, en la que toda semejanza vale, esta semejanza es definida sexualmente.

La negación de la identificación con la madre también tiende a desconectar al varón de la comunicación intersubjetiva que formaba parte del vínculo primario entre la madre y el infante. El entonamiento emocional, los estados de ánimo compartidos, la asunción empática de la posición del otro y la percepción imaginativa de las necesidades y los sentimientos del otro son ahora rasgos que aparecen asociados con la feminidad que hay que desechar. El entonamiento emocional es entonces experimentado como peligrosamente próximo a perderse en el otro; la imitación afectiva se utiliza negativamente para burlarse y provocar. Así se va reduciendo cada vez más la dimensión intersubjetiva, y la necesidad de reconocimiento mutuo tiene que satisfacerse con la mera identificación de semejanzas (que la industria de la cultura de masas está muy contenta de promover con juguetes estereotipados por géneros). El reconocimiento opera más a través de identificaciones ideales, y

menos a través de la interacción concreta. De modo que lo que se alcanza en esta fase psíquica es una forma unilateral de diferenciación, en la cual cada sexo sólo puede desempeñar una parte. No se pierden las identificaciones concretas con el otro progenitor, pero son excluidas de la identidad genérica organizada simbólicamente.*[74]

Aunque sólo he abordado el modelo edípico en su forma masculina, es fácil ver de qué modo ese modelo construye la feminidad como una simple imagen en espejo de la masculinidad. El tipo ideal de feminidad (que, como ya observamos, se constituye como todo lo opuesto a la masculinidad) absorbe todo lo que el varón desecha cuando huye de la madre. La principal diferencia consiste simplemente en que, para las niñas, los rasgos masculinos no son una amenaza a la identidad (como los rasgos femeninos para los varones), sino un ideal inalcanzable. Pero para ambos sexos el límite edípico importante es el mismo: identificarse sólo con el progenitor del mismo sexo. Aunque la relación especular no se amolde exactamente a la vida real, el modelo edípico define el género como sólo esa complementariedad. Cada género sólo puede representar un aspecto de la relación polarizada sí-mismo/otro.

En la medida en que este esquema prevalece realmente, nadie puede apreciar en verdad la diferencia, pues está bloqueada la identificación con el otro progenitor. La identificación ya no funciona como un puente tendido con la experiencia de un otro; ahora sólo puede confirmar la semejanza. El reconocimiento real del otro supone poder percibir lo común a través de la diferencia, y la diferenciación verdadera mantiene en una tensión dinámica el equilibrio entre la separatividad y la conexión. Pero en cuanto se niega la identificación con el otro, el amor pasa a ser sólo amor a un objeto, amor al Otro. Puesto que la madre es privada de subjetividad, la identificación con ella involucra una pérdida del

sí-mismo. Cuando el punto de vista edípico se impone por completo, el hombre ya no enfrenta a la mujer como a otro sujeto que puede reconocerlo. Sólo los otros hombres se equiparan con él. Las mujeres sólo pueden lograr este poder de reconocimiento permaneciendo deseables pero inalcanzables, intactas, inconquistadas y, en última instancia, peligrosas. La pérdida del reconocimiento mutuo es la consecuencia más común de la polaridad de los géneros.

La otra consecuencia importante de esta polaridad es el ideal unilateral de la individualidad autónoma, el ideal masculino. La identificación con el padre funciona como una negación de la dependencia. El falo del padre representa la totalidad y la separatividad que la dependencia y el desamparo reales del niño contradicen. Negar la dependencia respecto de la madre, identificándose con el ideal fálico, equivale a sostener la fantasía de omnipotencia del reacercamiento, sólo modificada por su proyección en el futuro ("Debes *esperar* para ser como yo"). La desvalorización de la necesidad del otro se convierte en piedra de toque de la masculinidad adulta.

Creo entonces que la fuente profunda del malestar en nuestra cultura no es la represión ni, según la nueva moda, el narcisismo, sino la polaridad de los géneros. Muchos de los síntomas persistentes de este malestar (el desprecio a los necesitados y dependientes, el énfasis en la confianza en sí mismo, el rechazo de las formas sociales de promoción del desarrollo) no están visiblemente conectados con el género. Pero, a pesar del hecho de que estas actitudes son casi tan comunes entre las mujeres como entre los hombres, son generadas por esa polaridad. Ellas subyacen en la mentalidad de oposición que enfrenta a la libertad con el cuidado que nos brinda el otro: o nos diferenciamos o seguimos dependientes, permanecemos solos o somos débiles, abandonamos la autonomía o renunciamos a la necesidad de amor. Sin duda, muchos individuos son lo bastante fle-

xibles como para elaborar soluciones menos extremas, pero las polaridades tiran con fuerza allí donde la dependencia es un problema.

A pesar de los muchos argumentos que respaldan la idea de que la individualidad está desvaneciéndose, el ideal de un individuo autosuficiente continúa prevaleciendo en nuestro discurso. El poder de este ideal es la principal manifestación de la hegemonía masculina, mucho más generalizada que las formas abiertamente autoritarias de la dominación por el varón. Por cierto, este ideal unilateral de individualidad no ha sido debilitado por el socavamiento de la autoridad externa y el superyó. Es posible incluso que esté fortalecido: la falta de autoridad manifiesta intensifica las presiones que impulsan al desempeño independiente, a estar a la altura del ideal sin inclinarse ante una persona concreta que lo encarna. La idealización de los valores masculinos y el menosprecio de los femeninos subsisten intactos, aunque el hombre y la mujer, como individuos, tienen mayor libertad para pasar por sobre ellos. La idea misma de que esta forma de individualidad no es universal ni neutral, sino masculina, se discute mucho, como lo vemos en la negación ofendida por Lasch de la importancia del género para el narcisismo. Esa idea hace frente al repudio de la feminidad, y cuestiona la equiparación de masculinidad con humanidad; en consecuencia, cuestiona el derecho de los hombres a hacer el mundo a su propia imagen.

A pesar de la apariencia de neutralidad genérica y de la libertad para ser lo que nos guste, la polaridad de los géneros persiste, y crea una dolorosa división dentro del sí-mismo y entre el sí-mismo y el otro; frustra constantemente nuestros esfuerzos por reconocernos en el mundo y en cada otro. Mi análisis del modelo edípico apunta a más allá del modo obvio en que la diferencia sexual se ha vinculado a la dominación (la antigua autoridad del padre sobre los hijos y la esposa), para lle-

gar a su forma actualizada, más sutil. Apunta a una versión del dominio masculino que opera a través del ideal cultural, el ideal de individualidad y racionalidad que sobrevive incluso en medio de la declinación de la autoridad paterna y el ascenso de estructuras familiares más equitativas.

Lo que da sustento a este ideal es la confusión entre la pérdida total del sí-mismo y la dependencia. Como hemos visto, en las versiones recientes del modelo edípico la rebelión contra el poder materno es en realidad presentada como una reacción contra la experiencia del desamparo. Según la teoría, empezamos en un estado original de unidad primordial, en la cual aún no se ha comprendido el desamparo. El viaje de diferenciación nos aleja de esta unidad perfecta con la fuente amada del bien, llevándonos a la repugnancia y al miedo a la fusión con ella. Pero, ¿y si la idea de ese estado fuera una condensación simbólica, una fantasía retroactiva que simplifica en exceso una relación intersubjetiva más bien complicada? Como hemos demostrado, esa relación nunca fue una unidad ni fue perfecta; siempre estuvo signada por cambios oscilantes entre el desamparo y el bienestar, por el contraste entre la sintonía y la disyunción, por una conciencia emergente de la separación y de las diferencias individuales.

La visión de la unidad perfecta, sea de unión o de autosuficiencia, es un *ideal* –una expresión simbólica de nuestro anhelo– que proyectamos en el pasado. Este ideal se agranda como reacción a la experiencia del desamparo (en vista de las circunstancias, impotencia, muerte), pero también por la distancia a la ayuda de la madre, una distancia impuesta por el repudio a la madre. El desamparo es más difícil de soportar por el sentimiento de que uno no tiene la fuente del bien dentro de sí, ni tampoco puede calmarse ni encontrar un modo de comunicar sus necesidades a alguien que pueda ayudarlo. Me parece que la confianza que ese otro brinde,

lo mismo que la confianza creada por los entonamientos tempranos, es lo que mitiga el sentimiento de desamparo. Esta confianza es realzada por una vida cultural en la cual la actitud cuidadora, la responsividad y la proximidad física son valoradas y generalizadas, de modo que el niño puede encontrarlas en todas partes y adoptarlas él mismo. Esa confianza se corrompe cuando tales valores quedan exclusivamente asociados con la infancia y hay que renunciar a ellos a cambio de la autonomía.

Cuando los individuos pierden acceso a las formas internas y externas de identificación materna, la independencia es un tiro por la culata: estimula un nuevo tipo de desamparo, que hay que contrarrestar con una idealización aun mayor del control y la autosuficiencia. Una identificación materna aprovechable hace lugar a la posibilidad de recobrar las satisfacciones de la dependencia, la fe en que podemos confiar en nuestro ambiente para realizarnos; está también asociada con la confirmación de que tenemos dentro de nosotros mismos la fuente de satisfacción. Pero en la medida en que esta identificación amenaza la identidad masculina, los hombres sólo tienen acceso a la madre de afuera. Reaccionan contra esta dependencia prescindiendo de la madre o dominándola.

La inaccesibilidad de la madre que ha sido proyectada afuera presta a la imagen de la reunión (sea un retorno utópico a la naturaleza o una regresión irracional) las cualidades de un absoluto, de un viaje sin retorno desde la civilización. Para el yo flexible (que no teme sus deseos ni está embriagado por el ideal) la experiencia de unión es simplemente una excursión. La sensación de perderse en la unión erótica, como la experiencia del entonamiento en la infancia, no oblitera al sí-mismo que tiene un sentido de distinción: uno *no se pierde* realmente. Pero cuando se construye como un absoluto el deseo de una reunión inalcanzable, parece

ser nuestro anhelo más profundo, mientras que la diferenciación parece impuesta desde afuera. Y la autonomía, aunque está en conflicto con nuestro deseo más profundo es, ay, la meta necesaria de la maduración.

Para quienes, como Chasseguet-Smirgel, la infancia es esencialmente desamparo, el anhelo de un "retorno" a la unidad indiferenciada de la matriz parece ser la fuerza psicológica más profunda. Se diría que sólo un padre igualmente omnipotente tiene bastante fuerza para contrarrestar este impulso regresivo y hacer llegar al niño al principio de realidad. Pero si creemos (como lo sostuve en mi examen de la infancia en el capítulo 1) que el infante obtiene placer en la conexión interpersonal y lo motivan la curiosidad y la responsividad al mundo externo, no es necesario que coincidamos con la idea de que los seres humanos deben ser arrancados por sus padres de la dicha materna, e introducidos en una realidad que los agravia. No cuestiono los deseos fácilmente observables (de infantes y adultos) de retirarse del mundo a un estado de reposo, o de experimentar la gratificación sensual y la sintonía de la unión erótica. Pero no es necesario que los veamos como fuerzas regresivas poderosas que amenazan con anular todas las luchas por la diferenciación.

Cuando *sí* los vemos de este modo, la madre aparece inevitablemente como una figura que permitiría una fusión interminable, desdibujando todas las diferencias y manteniendo al niño en un pantano de beatitud narcisista. Esta imagen de la madre arcaica, de la que el padre nos protege, es para el psicoanálisis una construcción básica de la psique humana. Como ha sostenido Stoller, la imagen temida de la madre surge como respuesta masculina a la necesidad de separarse de la identificación primaria con ella. La amenaza que la sensación original de continuidad corporal le plantea a la identidad masculina subsiste como explicación inexpugnable del miedo y el temor del varón a la mujer.*[75]

Pero esta explicación no da cuenta de la persistencia de esa amenaza después de que la identidad masculina está consolidada. ¿De qué otro modo cabe explicar la persistencia de esa aparición temible del poder materno?

En este punto podríamos recordar nuestro examen de la diferencia entre la renuncia y el repudio. La persistencia de la amenaza materna puede explicarse, por lo menos en parte, por la prohibición de la identificación materna que priva al varón de la oportunidad de desarrollar una imagen más diferenciada de la madre. El repudio a la madre la rodea con el aura de una perfección perdida, pero también la convierte en el objeto de una envidia destructiva: "Mamá no me necesita, de modo que yo no la necesito a ella; ella es la fuente de una unidad perfecta, pero esta unidad puede volverse contra mí; Mamá puede vengarse por mi envidia, 'ahogándome' con amor". El bloqueo de la identificación reduce a la madre a la condición de otro complementario que se convierte fácilmente en enemigo, el opuesto en la lucha de poder retaliatoria entre los sexos. Esta visión de la madre es coherente con la postura defensiva adoptada como reacción a la paradoja del reconocimiento, cuando el poder de alguien de quien hemos dependido puede empezar a parecerle amenazante al sí-mismo vulnerable. Si esta postura defensiva se institucionaliza en un sistema simbólico coherente del género (como en el complejo de Edipo), cancela el acceso a la experiencia directa del hombre. El sistema simbólico emplaza en su lugar la idea del poder peligroso pero seductor de la madre, y de la necesidad de la defensa paterna contra ese poder. Cuanto más violento es el repudio a la fuente de cuidado, más peligrosa y tentadora empieza a parecer ésta. La concepción demoníaca del amor materno es análoga a la revulsión que la represión impone a un deseo prohibido.

Es muy posible que la aparición peligrosa de la mujer sólo tome su forma final en el inconsciente simbólico

una vez que está institucionalizada la dominación. En el capítulo 2 he sugerido que el dilema de la omnipotencia podría ser consecuencia de la pérdida de tensión que resulta de reducir al otro a la condición de objeto. De modo análogo, la falta de oportunidades para encontrar la subjetividad de la mujer impide quebrar el hechizo mágico de la madre omnipotente. El esfuerzo por destruir o reducir al otro es una parte inevitable de la lucha infantil por el reconocimiento, así como un modo de proteger la independencia. Pero las cosas son distintas cuando (como en la dominación de las mujeres por los hombres) la subjetividad independiente del otro es destruida realmente, y con ella la posibilidad de reconocimiento mutuo. Quizá resulta imposible decir dónde empieza este ciclo de dominación real y fantasía de omnipotencia materna, pero esto no significa que nunca podamos interrumpirlo y restaurar el equilibrio entre la destrucción y el reconocimiento. La respuesta aguarda la abolición social de la dominación genérica. Y esto no sólo quiere decir igualdad para las mujeres, sino también disolución de la polaridad entre los géneros, reconstrucción de la tensión vital entre el reconocimiento y la afirmación, la dependencia y la libertad.

EL NUEVO EDIPO

La oposición freudiana entre la autoridad paterna racional y el mundo subterráneo materno todavía resuena hoy en día. Y creo que la autoridad del padre persistirá mientras aceptemos el ideal de la racionalidad como antítesis del "narcisismo ilimitado". La persistencia de este dualismo nos alerta ante la imagen invariable del padre en los estratos profundos de la psique, donde arraiga la diferencia sexual. Este dualismo opera con igual poder –hay que señalarlo– en críticos sociales como Brown y Marcuse, que privilegian el deseo de unión

con la madre generosa, contra el racional principio de realidad del padre. Estos autores aceptan la caracterización del mundo materno tal como la encuentran en el discurso de la dominación genérica: afirman el "narcisismo ilimitado" del lactante, que no reconoce la subjetividad igual de la madre ni de ningún otro.*[76] Se necesita una crítica más profunda, que rechace los términos de la polaridad sexual, de sujeto y objeto, y también rechace cualquier rebelión que se limite a invertir estos términos. Se trata de salir de la antítesis entre madre y padre, de esta puerta giratoria entre la calidez materna regresiva y el afuera paterno gélido.

En la disolución de este dualismo, un paso consiste en reinterpretar el complejo de Edipo de un modo tal que ya no represente el resultado final del desarrollo. En lugar de poner énfasis en la superación de las identificaciones preedípicas, una nueva perspectiva del complejo de Edipo podría verlo como sólo una etapa de la vida mental, que no excluye niveles de integración anteriores y posteriores. Es significativo que Hans Loewald, un destacado exponente de la tendencia de las relaciones objetales en Estados Unidos, haya sostenido en "The Waning of the Oedipus Complex" que el psicoanálisis debe cuestionar la caracterización como anormal de "todo el ámbito de la identificación y la empatía". El foco en la vida preedípica ha generado "una conciencia creciente de la fuerza y validez de otro empeño, que tiende a la unidad, la simbiosis, la fusión, la mezcla, la identificación...".*[77]

La validación de este empeño ayuda a remediar el repudio de lo materno que dio forma al anterior racionalismo del psicoanálisis. Hace lugar en el principio de realidad a la continuidad corporal con un otro; incluye la experiencia intersubjetiva del reconocimiento y todos los elementos emocionales que intervienen cuando uno aprecia, cuida, toca y responde a un otro, muchos de los cuales se desarrollan en la infancia. Sospecho que este

cambio en el psicoanálisis es un resultado indirecto del más alto *status* y la mayor libertad de las mujeres, que han demostrado que el vínculo materno no se basa en una negación de la realidad. También es posible que refleje una crítica incipiente a la pura autonomía, crítica basada en la observación de que la negación de la necesidad de una actitud cuidadora impone un costo tremendo a quienes la adoptan como principio de vida, y también a quienes no pueden o no quieren vivir sobre esa base.

Si bien la interpretación que da Loewald del complejo de Edipo constituye un intento de suavizar la antítesis entre racionalidad y afectividad, no deja de ser un nuevo enfoque de la autoridad paterna. Ella no ve el parricidio como prohibido, sino como metafóricamente necesario. "Asumir la responsabilidad por la propia vida y su manejo equivale en la realidad psíquica al asesinato de los progenitores [...] Al luchar con [la] autoridad [de ellos] y arrebatarla, no sólo se destruye la autoridad paterna, sino que los padres [...] son destruidos también como objetos libidinales."*[78] Desde luego, esto presupone que sobreviven a la destrucción sin retaliar, algo que sólo puede hacer "el padre generoso".*[79] Pero Edipo, e incontables hijos antes y después de él, no tuvieron un padre generoso. Su padre fue el del relato de Kafka titulado "El juicio", que salta de su lecho de enfermo para condenar al hijo a muerte por el crimen de haberse hecho cargo de los asuntos familiares y proyectar casarse. Junto con la declinación social de la autoridad paterna, el argumento ha ido cambiando gradualmente: pasó del asesinato del padre al abandono del hogar. Rebelarse contra el padre es algo que ahora aparece ante nuestras mentes conscientes como una etapa de la vida, ya no como una trasgresión que se castiga con la muerte.[9] De modo análogo, la emancipa-

9. En su examen sobre los sueños de muerte de progenitores, el

ción de las mujeres ha contribuido a la transformación de la reunión: ha dejado de ser la imagen de la muerte o de una unidad primordial, para convertirse en un momento de conexión. Cuando las mujeres alcanzan una mayor igualdad y las madres se vuelven representantes del afuera tan importantes como el padre, el desear a la madre ya no evoca una pérdida completa del sí-mismo. La capacidad de la madre para equilibrar la separación y la conexión puede también pasar a ser un modelo para el niño, y el niño puede dejar a la madre sin miedo a destruirla. De este modo, tanto la separación como la conexión se desprenden de los miedos arcaicos.

En este sentido, podemos conceptualizar una fase de separación *posedípica* en la cual la muerte metafórica del padre como ser querido responsable de nosotros es acompañada por el júbilo de la supervivencia exitosa y la aflicción por la pérdida. Este júbilo y esta aflicción se podrían desenredar, por lo menos en parte, de las imágenes polarizadas, arcaicas, de la reunión y la separación, del asesinato y la culpa (la huella duradera de la fase edípica en el inconsciente simbólico), y experimentarse como ambivalencia consciente. Esto permitiría a hijos e hijas, como dice Loewald, asumir la responsabilidad por sus propios deseos, respondiendo a ellos, y no renunciando a ellos.*[81]

Esta formulación revisa la antigua noción edípica de la responsabilidad, en la cual los hijos asumían la culpa por haber transgredido el poder del padre, y convertían ese poder opresivo en ley. En el acto de internalización,

---

propio Freud observó que el gobierno del padre creaba un vínculo entre la independencia y el parricidio: "Incluso en nuestra familia de clase media, los padres se inclinan como regla a negar independencia a sus hijos varones, y esto significa necesariamente asegurar y alentar el crecimiento del germen de hostilidad inherente en su relación. A menudo el médico puede observar que la aflicción de un hijo por la pérdida del padre no suprime su satisfacción por haber obtenido finalmente su libertad".*[80]

la separación respecto de la autoridad era reemplazada por la identificación con el agresor, y de tal modo se perpetuaba el deseo cargado de culpa de convertirse uno mismo en autoridad. La identificación con el agresor, que corporiza el deseo de fundirse con el otro todopoderoso y ser igual a él, constituye un esfuerzo por sustraerse a la necesidad de destruir al padre, y determina que en su momento se produzca la misma negativa a ser reemplazado por la propia prole. El deseo de ser uno con esa autoridad es siempre peligroso, sea que se exprese a través de la sumisión abierta, la conformidad o la dominación.

La internalización de la autoridad procede volviendo hacia adentro, en busca de poder, el deseo frustrado: quizá no podamos afectar al mundo, pero por lo menos podemos controlarnos nosotros mismos; quizá no podamos independizarnos verdaderamente de todas las otras criaturas, pero podemos distanciarnos de ellas y de tal modo *parecemos* completamente autónomos. El hecho de que esta aceptación de la impotencia disfrazada de autonomía puede negar nuestra resposabilidad de asistir y cuidar a otros se racionaliza con la idea de que, después de todo, no podemos hacer nada por ellos. Tal conjunción con el principio de realidad fue expresada del modo más elocuente por Descartes:

> Mi tercera máxima era tratar de conquistarme a mí mismo, y no de conquistar fortuna; cambiar mis deseos más bien que el orden del mundo, y en general acostumbrarme a creer que no hay nada que esté enteramente bajo nuestro poder, salvo nuestros pensamientos [...] Y me pareció que esto bastaba para impedir que en el futuro deseara cualquier cosa que no pudiera obtener.*[82]

Freud creó una grieta dramática en la cosmovisión cartesiana al demostrar que el control de nuestros pensamientos no basta para cambiar nuestros deseos. Reveló que, incluso al retirarse del mundo, el yo sigue some-

tido a las presiones del inconsciente, que lo enfrentan con una realidad "externa". Pero el gran descubrimiento freudiano era sólo una etapa más del viaje hacia adentro, distanciándose del impacto del mundo externo. La interpretación freudiana del Edipo, que sólo lo ve como una historia de deseo inconsciente, y no de transgresión real, demuestra cuán difícil es conocer –y enfrentar– la realidad externa, cuán difícil nos resulta mirar cara a cara, no sólo nuestra propia agresión y nuestro propio deseo, sino asimismo los del padre. El Nuevo Edipo, la relectura de la historia como una confrontación con el conocimiento del sí-mismo y el otro, promete no sólo la comprensión del mundo interno oculto, sino también del mistificante mundo externo de poder e impotencia. Supone la posibilidad de una separación posedípica en la cual los individuos puedan volverse, mirar a sus padres y evaluar críticamente su herencia, en lugar de limitarse a una identificación con su autoridad.

El desmoronamiento de la autoridad paterna y la búsqueda resultante de una ruta diferente a la individuación son el contexto de la controversia sobre Edipo y Narciso con la que iniciamos este capítulo. Pero esto no significa que la declinación de la autoridad haya sido "la causa" de la extinción de una forma de individualidad alguna vez exitosa; más bien, ha revelado la contradicción antes oculta en el seno de esa individualidad: la incapacidad para enfrentar la realidad independiente del otro. La pérdida por los hombres del control absoluto sobre las mujeres y los niños ha sacado a luz el núcleo vulnerable de la individualidad masculina, la falta de reconocimiento que se cubría con un manto de poder, responsabilidad y honor familiar. Es esta incapacidad para reconocer al otro lo que el foco psicoanalítico en el narcisismo ha finalmente sacado a la superficie.

El modelo edípico racionalizaba y ocultaba este fracaso con el supuesto de que en la díada madre-hijo la di-

ferenciación es imposible, y de que el padre tiene que intervenir para imponer la independencia. Los tres pilares de la teoría edípica (la primacía del deseo de unidad, la encarnación por la madre de esta fuerza regresiva y la necesidad de la intervención paterna) se combinan para crear la paradoja de que la única liberación es el dominio del padre. De este modo, la teoría edípica niega la necesidad del reconocimiento mutuo entre el hombre y la mujer. Al construir la lucha por el reconocimiento en términos de rivalidad padre-hijo, la teoría reduce a la mujer a un vértice disputado del triángulo, que no es nunca un otro cuya subjetividad diferente e igual hay que confrontar. Al ir más allá del Edipo, podemos concebir una lucha directa por el reconocimiento entre el hombre y la mujer, sin que caiga entre ellos la sombra del padre. Al rechazar la premisa falsa de que la autoridad paterna es la única senda a la libertad, podemos recobrar la promesa que la teoría edípica no cumplió: la aceptación de la diferencia.

5. GÉNERO Y DOMINACIÓN

Nuestro examen del modelo edípico ya ha revelado las dificultades de la idea de que el infante comienza en una unidad primordial, de la cual se va liberando gradualmente. Se sigue de esto que la madre se convierte en la fuerza de la irracionalidad y la indiferenciación, una amenaza y una promesa que llaman desde el pasado del infante. El retorno a esa madre, invocada por el deseo edípico, debe ser impedido por el padre, que en consecuencia representa la racionalidad y la separatividad. Esta estructura polarizada de las diferencias entre los géneros sólo hace lugar a las alternativas de la unidad irracional y la autonomía racional. En la estela de esta escisión, la imagen de la conexión femenina parece lo más peligroso, y la meta de la separación masculina, lo más racional.

La polaridad genérica edípica, tan imperiosa en su lógica y tan formidable en sus raíces inconscientes, no se limita a la psique individual, en la que se expresa en términos de madre y padre. Esta polaridad, como ya hemos dicho, tiene su análogo en otros dualismos de larga data en la cultura occidental: racionalidad e irracionalidad, sujeto y objeto, autonomía y dependencia. En este capítulo ofreceré algunas observaciones acerca de cómo la escisión que constituye la polaridad genérica se replica en

la vida intelectual y social, y elimina las posibilidades del reconocimiento mutuo en la sociedad como un todo.

La oposición entre el sujeto paterno y el objeto materno revela claramente la estructura genérica que los dualismos análogos ocultan. Es significativo que, en la representación cultural del dualismo, el aspecto genérico pase generalmente sin ser reconocido. Mientras que el psicoanálisis toma inadvertidamente al niño edípico como norma (es decir al varón como modelo del individuo), gran parte del pensamiento moderno pretende que expresa a un sujeto neutro, sin género y universal. Pero en el pensamiento liberal moderno el individuo es tácitamente definido como masculino, aunque el concepto incluya a las mujeres. Identificar el contenido genérico de lo que se considera neutro desde el punto de vista del género puede ser tan difícil como anular el supuesto de que existen diferencias genéricas esenciales. Debemos buscar la hegemonía masculina allí donde las teorías sociales y culturales no advierten los efectos del sexo ni de la psique.

La crítica feminista en muchas disciplinas ha demostrado que el concepto de individuo se refiere en realidad al sujeto varón.*[1] De modo análogo, yo sostendré que el principio de racionalidad que los teóricos sociales, desde Weber, han considerado el sello de la modernidad (la racionalidad que reduce el mundo social a objetos de intercambio, cálculo y control), es en realidad una racionalidad masculina. En el nivel social, la racionalización monta el escenario para una forma de dominio que parece ser neutra en cuanto al género; en realidad, no tendría sujeto en absoluto. Pero su lógica se ensambla con la negación edípica de la subjetividad de la mujer, que reduce al otro a la condición de objeto. El repudio psíquico de la feminidad, que incluye la negación de la dependencia y el reconocimiento mutuo, es homólogo a la expulsión social de la actitud cuidadora y el relacionamiento intersubjetivo al mundo doméstico privado de las

mujeres y los niños. La separación social de las esferas privadas y públicas (desde hace mucho advertida por las feministas como la forma crucial de la división sexual del trabajo, y por lo tanto como vehículo social de la dominación genérica) está claramente vinculada a la escisión entre el padre de la autonomía y la madre de la dependencia.[*2]

La separación de las esferas se intensifica a medida que la sociedad se racionaliza progresivamente. Como en la dominación erótica, el proceso reproduce la fractura de la tensión: el sujeto teme convertirse en algo semejante al objeto que él controla, que ya no tiene la capacidad de reconocerlo. A medida que el principio de la pura autoafirmación llega a gobernar el mundo público de los hombres, la agencia humana es esclavizada por los objetos que produce, privada de la autoría personal y la respuesta de reconocimiento esenciales para la subjetividad. Por otro lado, la vida privada, que preserva la autoría y el reconocimiento, queda aislada, privada de efectividad social. De modo que esta racionalización social niega lo que es verdaderamente "social en la vida social".

La subordinación de todos los aspectos de la vida a los principios instrumentales del mundo público subvierte también los valores mismos de la vida privada, y amenaza los aspectos maternales del reconocimiento: la actitud cuidadora (el reconocimiento de la necesidad) y el entonamiento o sintonía (el reconocimiento de los sentimientos). Algunos críticos sociales atribuyen la erosión de estas cualidades maternas a los esfuerzos de las mujeres por ingresar en el mundo público. Pero este diagnóstico interpreta mal los síntomas e ignora su causa. La destrucción de los valores maternos no es el resultado de la liberación de las mujeres; es la consecuencia de la ascendencia de la racionalidad masculina.

La racionalización, tal como la concebía Weber, define el proceso en el que los modos de interacción abstractos, calculables y despersonalizados reemplazan a los basados en las relaciones personales, la autoridad y las creencias tradicionales. La racionalidad instrumental eleva los medios al *status* de fines. Los procedimientos formales (como la ley) y las metas abstractas (como la utilidad económica) reemplazan a los valores y las costumbres tradicionales que constituyen una vida cultural común y sirven para legitimar la autoridad. El dominio político no es ya corporizado por una autoridad personal (el monarca), sino por el sistema de racionalidad burocrática ("la administración").*3 Para Weber, la racionalidad instrumental conduce a una cultura del desencanto en la cual los valores sustantivos ya no son colectivamente compartidos, no son universales o sociales; se vuelven privados, particulares y personales. De modo que la ganancia en autoridad individual que se produce en una sociedad liberal e ilustrada se ve corrompida al mismo tiempo por la pérdida de la razón moral que da a esta autoría su significado y gravitación sociales.*4

Para la escuela de Francfort, la autoridad y la agencia individuales son sólo una apariencia, contradicha por la realidad de la impotencia y la dependencia económicas. Siguiendo a Georg Lukacs, estos teóricos sumaron el concepto weberiano de la racionalización a la idea marxista de que la dominación tiene su sede en el principio del intercambio de mercancías.*5 El trabajador vende su fuerza de trabajo a cambio de un salario, pero su trabajo produce más valor (plusvalía) que el salario; el capital se apropia de esa plusvalía y la esgrime como poder. De modo análogo, el obrero pierde el control del objeto que produce, en el cual podría reconocer su propio trabajo. De modo que el principio formal del intercambio de valores "iguales" subordina todos los otros principios del reconocimiento so-

cial y enmascara la dominación de una clase por otra. Como la dominación es racionalizada y despersonalizada, se vuelve invisible, y parece natural y necesaria.*[6]

La idea de la racionalización tiende un puente entre la historia intelectual y la historia de las relaciones económicas y sociales. Describe la esencia de la práctica social y el pensamiento modernos. Es, en el sentido de Foucault, un discurso.*[7] Mi argumento es que se trata de un discurso *generizado*, que la orientación instrumental y la impersonalidad que gobiernan la organización y el pensamiento social modernos deben entenderse como masculinas. Esto significa que la dominación masculina, como la dominación de clase, ya no está en función de relaciones personales de poder (aunque éstas existan), sino que es algo inherente a las estructuras sociales y culturales, independiente de la voluntad de los hombres y las mujeres individuales.

De modo que, a pesar de la participación creciente de la mujer en la esfera pública, productiva, de la sociedad, este mundo, en sus prácticas y principios, sigue siendo "un mundo del hombre". La presencia de la mujer no influye en sus reglas y procesos. Las instituciones públicas y las relaciones de producción presentan una aparente neutralidad genérica, tan impersonales parecen. Pero es precisamente este carácter objetivo, con su indiferencia a las necesidades personales, lo que se reconoce como sello del poder masculino. Es precisamente la despersonalización generalizada, la expulsión de la actitud cuidadora a la esfera privada, lo que revela la lógica de la dominación masculina, de la denigración y la exclusión de la mujer. Invisible, la estructura de la dominación genérica se materializa no obstante en la racionalidad que impregna nuestras relaciones económicas y sociales. La aparente neutralidad genérica es una especie de mistificación, como la mistificación identificada por Marcuse en el fetichismo de la mercancía: una ilusión creada por las relaciones sociales mismas.

La teoría feminista ya ha sacado a luz la mistificación inherente al ideal del individuo autónomo. Como lo demostró nuestro examen del Edipo, este individuo se basa en la idea paterna de separación y en la negación de la dependencia. La crítica feminista al individuo autónomo corre paralela a la crítica marxista al individuo burgués, elaborada por los teóricos de Francfort.*[8] Como lo señala Marcuse, la negación de la dependencia es central en el ideal burgués de libertad individual:

> La autosuficiencia y la independencia respecto de todo lo que es otro y ajeno constituye la única garantía de la libertad del sujeto. Lo que no depende de ninguna otra persona o cosa, lo que se posee a sí mismo, es libre [...] Una relación con el otro en la cual uno realmente lo alcanza y está unido a él, equivale a pérdida y dependencia.*[9]

Marcuse demuestra que el ideal del individuo burgués se crea mediante un acto de abstracción que niega su dependencia y su subordinación social reales. En consecuencia, su libertad consiste en protección respecto del control o la intrusión de otros. Es un ideal *negativo* de libertad: la libertad como liberación de la esclavitud, una individualidad totalmente despojada de sus relaciones con los otros y de la necesidad que tiene de ellos.

Desde un punto de vista feminista, la pieza que falta en el análisis de la racionalidad y el individualismo occidentales es la estructura de la dominación genérica. El núcleo social de esta individualidad sin trabas es la subyugación de la mujer por el hombre, en virtud de la cual parece que ella es la posesión de él, y por lo tanto, que él no depende ni está vinculado a un otro fuera de él mismo. Como principio psicológico, la individualidad autónoma deriva de la postura masculina en la diferenciación, es decir del repudio de la experiencia primaria de la actitud cuidadora de la madre y de la identidad con ella. El carácter abstracto del individuo no reside sólo en la negación de los lazos nutricios y coercitivos que lo

comprometen en la sociedad, como dice Marcuse, sino también en los vínculos emocionales primarios, conscientes e inconscientes, que alientan y limitan su libertad.

Inmersos en las pretensiones universales de este individuo, no están sólo su especificidad histórica y cultural, sino también su género. Si bien para la teoría más moderna esta identidad masculina es demasiado evidente de por sí y resulta innecesario mencionarla (la particularidad del género comprometería su universalidad), ella es sin embargo retenida como "una opción": cuando hace falta, siempre es posible movilizarla para excluir o desvalorizar a las mujeres. Esta postura ha descubierto la identidad masculina del individuo universal aparentemente neutro del pensamiento y la sociedad modernos; por cierto, ha demostrado que la neutralidad misma es el signo de la masculinidad, de su alianza con la racionalidad y la objetividad. La crítica feminista rechaza el supuesto del pensamiento moderno en cuanto a que la individualidad y la racionalidad son universales, mientras que el género es particular, secundario, no esencial para la constitución de aquéllas.

Seamos claros acerca de lo que está en juego en esta crítica; no es sólo una cuestión de exponer tendenciosidades, ni de la exclusión de las mujeres de un mundo en el que quieren ingresar. Si está comprometida la pretensión de neutralidad del individuo autónomo, también lo está su pretensión de universalidad. Si este modo de ser en el mundo no es sencillamente humano, sino específicamente masculino, entonces no es universal. Lo cual significa que esta manera de hacer las cosas no es única o inevitable. Además, si este sujeto establece su identidad escindiendo ciertas capacidades humanas denominadas femeninas y negándose a reconocer la subjetividad de su otro femenino, su pretensión de representar la igualdad, la libertad, el pensamiento libre y el reconocimiento del otro queda también invalidada. Y esto significa que su modo de hacer las cosas no puede ser el mejor.

En su libro *Reflections on Gender and Science*, Evelyn Keller señala de modo convincente el carácter masculino de la objetividad científica moderna. La obra de esta autora suma la pieza faltante (el género) a la crítica bien conocida de la ciencia moderna como fundamentalmente inspirada por un proyecto de control y dominación de la naturaleza. Ella sostiene que la relación entre el sujeto de conocimiento y su objeto puede representarse en los términos de una relación entre el sujeto y su objeto amoroso. Contrastando la metáfora platónica del conocimiento como unión homoerótica (*conocimiento = eros*) con la metáfora de Bacon de la conquista heterosexual (*conocimiento = poder*), demuestra que el género enmarca la relación entre la mente y la naturaleza. Sostiene que, así como ha cambiado el carácter del dominio masculino sobre la mujer, también ha cambiado la metáfora del conocimiento científico. Comenzando con Bacon, la ciencia moderna adoptó la metáfora de someter a la naturaleza y arrancarle sus secretos.*[10] "En lugar de expulsar a las Furias bajo tierra, fuera de la vista, como hicieron los griegos, la ciencia moderna ha tratado de sacar a luz la interioridad femenina, exponerla, y de tal modo disolver por completo su amenaza."*[11]

Pero si bien le niega invisibilidad a la naturaleza, el científico contemporáneo mantiene la invisibilidad de su autoría personal, protegiendo su autonomía detrás de una pantalla de objetividad. Esta impersonalidad de la ciencia moderna, dice Keller, es en realidad la firma de su identidad masculina.*[12] Podríamos señalar que esta imagen del científico como conocedor impersonal que "desgarra el velo" del cuerpo de la naturaleza recuerda al amo de la fantasía de la dominación erótica, y la búsqueda de conocimiento del científico corre paralela a la violación racional en la que el sujeto conserva siempre el control.

Por cierto, Keller propone que el distanciamiento

científico moderno respecto del objeto deriva de la relación con la madre que he denominado diferenciación unilateral. Puesto que los hombres se definen originalmente por la separación respecto de la madre y por su oposición a ella –dice Keller–, rechazan las experiencias de fusión e identificación que desdibujan los límites entre sujeto y objeto. En consecuencia, la postura masculina con respecto a la diferencia concuerda con el dominio cultural de una "ciencia cuya premisa es una dicotomía radical entre el sujeto y el objeto".*[13] El mundo de afuera, el otro, es siempre objeto. Cuando el primer otro, la madre, se convierte en un objeto, explica Keller, su *status* de objeto se infunde en el mundo y en el ambiente natural.*[14]

En la separación radical de sujeto y objeto volvemos a percibir la incapacidad para captar lo vivo del otro, oímos el eco del carácter inmóvil e inamovible del amo. Y una vez más la negación de reconocimiento deja al sí-mismo omnipotente aprisionado en su mente, reflexionando sobre el mundo desde atrás de un muro de cristal.

Ésta es la *impasse* del racionalismo, análoga a la *impasse* de la omnipotencia, en la cual el sujeto asimila totalmente el afuera. No es un problema exclusivo de la ciencia moderna; atraviesa todo el pensamiento occidental. Lukacs y los teóricos de Francfort identificaron esta tendencia en la historia de la filosofía: a medida que el sujeto racional del pensamiento se separaba cada vez más del objeto, internalizaba las cualidades de ese objeto perdido y se atribuía todo lo que alguna vez había formado parte del mundo objetivo. En Kant, por ejemplo, el espacio y el tiempo, las categorías básicas del conocimiento sensorial, no existen objetivamente en la realidad, que no podemos conocer nunca, sino que son parte de la mente del conocedor. El sujeto trascendental "devora" la realidad del mundo, pretendiendo que todo lo percibido está en el ojo del contemplador.*[15] De modo que para los teóricos de Francfort el objeto pensante ha "chupado" la vida

del mundo social y natural, y ahora, como una garrapata, está pegado, encastrado en ese mundo sin vida. Desde luego, su falta de vida no impide que el mundo anfitrión asfixie al sujeto con su peso enorme.

A pesar de esta crítica del dominio y la consecuente destrucción de la realidad objetiva por la mente radicalmente separada, los teóricos de Francfort no encontraron más antídoto que una autoconciencia creciente. Para quebrar la tradición racionalista del individuo como "mónada sin ventanas", para liberar a la mente de su burbuja narcisista, buscaron algún otro principio que limitara al sí-mismo absoluto, restableciendo su conexión con el mundo. En Freud encontraron una perspectiva que cuestionaba la desconexión entre mente y cuerpo, y veía la omnipotencia como el peligro que es, pero Freud no abordaba la brecha entre el sí-mismo y los otros sí-mismos.*[16] A los teóricos de Francfort les faltaba un modelo de la psiqué en el que el sí-mismo tratara verdaderamente de conocer el mundo externo y anhelara el contacto con el otro. La dificultad que enfrentaban era precisamente la falta de una teoría intersubjetiva. Sólo podían imaginar la conexión como un retorno a la unidad, como indiferenciación e irracionalidad, como una reunión romántica, y en última instancia peligrosa, con la naturaleza.[1] La única "solución" a la *impasse* de la

1. Marcuse, menos resignado que Adorno y Horkheimer, propuso la idea de una interacción dialógica con la naturaleza, aunque su adhesión a la teoría de las pulsiones le impedía dar a su propuesta una base psicoanalítica. La visión marcusiana de una ciencia y una tecnología diferentes ha sido criticada por Habermas. Aunque coincidía en que el motivo de la dominación y el control está enclavado en la racionalidad moderna en sí, sobre todo en la ciencia y la tecnología, Habermas cuestionaba la posibilidad de una relación diferente con la naturaleza, en la que no fuera objetivada e instrumentalizada sino conocida como un otro independiente, subjetivo. A su juicio, la búsqueda de una palestra de intersubjetividad (un proyecto que fue el primero en formular y con el que está comprometido) para contrarrestar la meta de la racionalidad de la ciencia tiene que mirar a otro lugar, en la interacción simbó-

mente racional, entonces, era la represión constante de su tendencia a la dominación.

La crítica feminista de la racionalidad está en condiciones de tomar la ruta intersubjetiva para salir de esta *impasse*. Como lo demuestra Keller, no es necesario abandonar el proyecto científico de conocer el mundo; basta con redefinirlo. Si bien la separación que reconoce la existencia externa del mundo es una condición de la vitalidad, la ruptura completa de nuestra conexión con el mundo determina que la percepción que tenemos de él sea específica y rígida. En consecuencia, Keller propone un nuevo concepto de objetividad dinámica que "abreve activamente en los rasgos comunes de la mente y la naturaleza", y sugiere la reconstitución de la relación sujeto-objeto para que permita la sintonía y la semejanza entre el conocedor y lo conocido.*[18]

Esta perspectiva intersubjetiva vislumbra un mundo más complejo que el reino de los objetos inertes creados por la separación radical del sujeto y el objeto, el sí-mismo y el otro. Cuando investimos al objeto con toda nuestra atención, hacemos posible que emerja como real y total, de modo que el sí-mismo no se pierde sino que queda realzado por el placer que obtiene en el objeto.*[19] En este punto vemos que las experiencias intersubjetivas de la infancia (la percatación de que mentes diferentes pueden compartir las mismas percepciones, la experiencia de un espacio transicional que no está nítidamente definido como interior o exterior) pueden llegar a ser la base del conocimiento y el reconocimiento del otro. Como al-

---

lica. Pero el utopismo de Marcuse, en su intención, está más cercano que el de Habermas a la crítica feminista de la racionalidad. La argumentación de Habermas se limita a desplazar el problema del racionalismo (la incapacidad para reconocer al otro) al área de la interacción simbólica y el discurso moral. Y allí surge la misma cuestión que en la ciencia: sólo los procedimientos formales y la abstracción permiten una forma de reconocimiento universal, pero niegan el reconocimiento de la subjetividad particular del otro.*[17]

ternativa a la ciencia occidental, Keller nos recuerda la existencia de una tradición esotérica del conocimiento que respeta a su objeto. Esta tradición alternativa, "intersubjetiva", ha sido ejemplificada en los últimos años por la bióloga Barbara McClintock, cuyo trabajo original en genética está al margen del paradigma dominante de "ruptura del código". Sobre su experiencia con el estudio de los cromosomas ha observado lo siguiente: "Cuando estaba realmente trabajando con ellos, no me encontraba afuera, estaba allí. Era parte del sistema. Estaba exactamente allí, con ellos, y todo marchaba magníficamente. Incluso podía ver las partes internas de los cromosomas. Esto me sorprendió, porque me sentía realmente allí y como si ésos fueran mis amigos... Cuando observamos estas cosas, pueden convertirse en una parte nuestra. Y una se olvida de sí misma".*[20] Esta movilizadora imagen de McClintock nos recuerda que el acto de conocer puede experimentarse como comunión, y no ya como conquista.

La crítica feminista de la racionalidad nos lleva entonces a redibujar nuestro mapa de la mente, para incluir el territorio del sí-mismo y el otro, ese espacio en el que conocemos, descubrimos y creamos el mundo a través de nuestra conexión con él. Identifica el elemento interno del proyecto del conocimiento que lleva a la dominación y destructividad, y también el elemento excluido que podría redimir al anterior. Al exponer la estructura de la racionalidad y la individualidad como masculina y unilateral, la crítica feminista señala tanto los orígenes de la dominación como el potencial para una diferenciación más equilibrada del sí-mismo y el mundo. Afirmar que la racionalidad está contaminada por el control no implica que propongamos una lucha a favor de la antirracionalidad romántica, sino redefinir la racionalidad y ampliar su territorio. No se trata de anular toda la ciencia moderna, sino de reconocer el valor de lo excluido como irracional e infantil.

La definición del conocimiento que da la ciencia moderna, en los términos de un sujeto que controla y un mundo objetivado, constituye un ejemplo de la hegemonía de la racionalidad masculina. Consideremos ahora una crítica pertinente: el análisis que realiza Carol Gilligan de la orientación masculinista de la psicología moral.

Mientras que otros campos se han ido acostumbrando a la teorización feminista sobre el género del sujeto, la psicología fue tomada de sorpresa cuando la cuestión del género llamó finalmente a su puerta. El cuestionamiento por Gilligan de la exclusión de la experiencia femenina en el campo de la psicología, crítica realizada en su libro *In a Different Voice*, subrayó las implicaciones morales y políticas de las teorías del desarrollo individual. Gilligan saca a luz los supuestos relacionados con el género asumidos en las teorías del desarrollo moral y el ciclo vital, algunas de las cuales han tenido una influencia considerable más allá de los límites de la psicología. Critica entonces el modelo del desarrollo de la identidad de Erik Erikson, en el cual las etapas de la vida son vistas como un progreso en la separación, y la definición de la madurez subordina las responsabilidades relacionales a la autonomía y el logro.*[21]

La investigación de Gilligan está primordialmente destinada a cuestionar el modelo del desarrollo moral de Lawrence Kohlberg, teoría ésta originada exclusivamente en estudios de sujetos masculinos. Cuando Kohlberg aplicó su modelo a las mujeres, descubrió que era menos probable que ellas alcanzaran la "etapa superior" del razonamiento moral, la capacidad para razonar en términos formales sobre metas universales, con independencia de consideraciones, convenciones e intereses egoístas concretos. En la teoría de Kohlberg, esta etapa se caracteriza por la actitud para reconocer y aplicar normas universales tales como la justicia y la igualdad.*[22] Gilligan sostiene que esta concepción de la moral es unilateral y que, específicamente, refleja la experiencia masculina.

Su propia investigación demuestra que las mujeres efectivamente progresan hacia niveles más altos de juicio universal, pero que sus valores (por ejemplo, la verdad psicológica, la actitud cuidadora, la no violencia) no son idénticos a los de los hombres. Aunque hombres y mujeres pueden asumir por igual una u otra posición, es más probable que las mujeres adopten una ética de cuidado y responsabilidad, y los hombres una ética de derechos y justicia. No obstante, las mujeres que han demostrado capacidad para el razonamiento formal y abstracto prefieren un estilo de pensamiento moral que es contextual y concreto, que ve al sí-mismo en relación con los otros.

Gilligan revaloriza la posición moral de la mujer y, en términos más generales, redime aspectos previamente negados de la experiencia femenina. Su intención es corregir una individuación que se ha centrado en la meta de la separación.[2] Demuestra que la concepción que tiene Kohlberg del razonamiento moral se basa en una idea del reconocimiento abstracto, formal, independiente de las necesidades o los vínculos específicos ("Te reconozco como teniendo los mismos derechos que yo"). El sujeto moral puede asumir el rol del otro y aceptar el principio de reciprocidad en abstracto, pero sólo constituyendo un punto de vista general, no identificándose con el punto de vista subjetivo del otro. Este otro particular queda subsumido en el "otro generalizado" universal.*[24] Podríamos decir que la reciprocidad de los derechos se basa en el denominador común más abstracto (lo que hace a una

2. En la argumentación de Gilligan hay un elemento de inversión, pero creo que los críticos que sólo ven ese elemento, y en consecuencia sostienen que esta argumentación adopta un "*ethos* femenino", pasan por alto su crítica del autosacrificio femenino y sus repetidas afirmaciones a favor de la tensión y la ambigüedad psicológicas. Como lo sugiere Seyla Benhabib, tal interpretación errónea se debe a que el libro de Gilligan no incluye ninguna discusión explícita de la "*constitución* [histórica] de estas diferencias genéricas [...] a la luz de la opresión de la mujer".*[23]

persona semejante a la otra), y niega todo lo que es "individual". Esta simetría de los derechos supone la competencia de todos contra todos, el límite y la afirmación de la aserción pura. En consecuencia, el individuo no está "interesado" en las necesidades del otro; por cierto, no las reconoce, porque pueden oponerse a las suyas. Paradójicamente, esta abstracción respecto de las necesidades personales y del punto de vista subjetivo del otro actúa contra el reconocimiento de la diferencia. Sólo el otro (mi opuesto complementario) que *no tiene* los mismos derechos que yo, y contra quien yo *no compito*, puede reclamar el respeto a las necesidades. En esa categoría encontramos a la esposa desamparada, los niños, los carecientes. De modo que la aceptación formal de la diferencia se opone a su apreciación intersubjetiva, que incluye el reconocimiento de las necesidades particulares, individuales, del otro.

Gilligan dice que este tipo de conocimiento moral "en última instancia está siempre referido al sí-mismo"; a pesar de su encuentro con el otro, "el sí-mismo parece permanecer extrañamente constante".*[25] El impacto de la diferencia del otro nunca se siente realmente; la colisión con la realidad nunca hace estallar la burbuja del sí-mismo; las "noticias de la diferencia", como las llama Gregory Bateson, nunca se abren camino. En términos intersubjetivos, podríamos decir que el otro no es reconocido como alguien que puede ser diferente y sin embargo compartir el mismo estado subjetivo. Sin conocimiento concreto, empatía e identificación con el otro sujeto (con necesidades, sentimientos, circunstancias e historia del otro), el sí-mismo continúa moviéndose en el reino del sujeto y el objeto, no modificado por el otro. El sí-mismo dice: "Tú no puedes afectar o negar mi identidad, sólo puedes ser el objeto de mi afirmación". Lo que está ausente es la tensión del reconocimiento del otro externo como diferente *y también* semejante. Si bien la idea de los derechos recíprocos parece definir el reconocimiento,

en realidad sólo define una de sus condiciones. Cuando esta condición (la igualdad de derechos) se confunde con el reconocimiento en sí, en realidad dificulta el reconocimiento de las necesidades y las diferencias individuales. De modo que el cuestionamiento por Gilligan del ideal del individuo autónomo también nos alerta ante la insuficiencia del *ethos* político de los derechos.

Kohlberg y otros adherentes de su filosofía moral han rechazado la crítica de Gilligan, basándose en que la preocupación de las mujeres por el cuidado y la verdad emocional se encuentra entre los valores de "la vida buena", es decir de la elección privada y no de la ética pública. Además, Kohlberg sostiene que, a diferencia de la justicia y los derechos, las preocupaciones morales de las mujeres no son suficientemente abstractas y universales como para que se las pueda considerar categorías de razonamiento moral propiamente dichas: sólo serían aspectos del desarrollo del yo.*[26] Es como si esos valores sólo fueran adecuados para la *nursery*, y no para el mundo público. En el mundo público, sólo pueden reclamar una validez universal los valores abstraídos de las necesidades particulares, individuales: generalizar las necesidades de cualquier individuo comprometería el derecho de todo individuo a elegir sus valores y perseguir la satisfacción de sus necesidades.[3]

3. La incapacidad para conciliar las necesidades individuales con las metas universales es un serio problema también para la política feminista. Las feministas se han opuesto al empleo de universales, en tanto rasgos del discurso masculino, pero pretendiendo retener el universalismo para ellas mismas (como la idea de una esencia universal de la mujer, o de que las mujeres son los nuevos sujetos de la revolución, cuya liberación liberará a todos). Los mismos grupos que alguna vez adoptaron la idea de la unidad de las mujeres sobre la base de su esencia común saltaron después a una "nueva" conciencia de que las diferencias de raza y clase eran la verdad real, y todas las categorías universales sólo servían para negar esas diferencias. En este cambio de posición no hubo ninguna pausa, ninguna consideración

Pero, como lo señala la filósofa política Seyla Benhabib, esta misma insistencia en la división entre cuestiones públicas y privadas expresa una inconfesada política sexual.

> Esta distinción tradicional de la teoría moral y política entre la justicia y la vida buena no sólo refleja una preocupación cognitiva, sino que ha sido también un medio para legitimar la escisión entre las esferas pública y privada, pues éstas reflejan la división sexual del trabajo corriente en nuestras sociedades. La esfera pública, la esfera de la justicia [...] se considera el dominio donde los hombres cabeza de familia, independientes, realizan transacciones entre sí, mientras que la esfera privada, íntima, es puesta al margen de la justicia y limitada a las necesidades reproductivas y afectivas del *pater familias* burgués [...] Todo un dominio de la actividad humana –a saber: la crianza, la reproducción, el amor y el cuidado, que se convirtieron en la suerte de las mujeres en el curso de la sociedad burguesa moderna– quedó de tal modo excluido de las consideraciones morales y políticas, y relegado al reino de la naturaleza.*[27]

El ideal del individuo autónomo sólo podía crearse haciendo abstracción de las relaciones de dependencia entre hombres y mujeres. Las relaciones que las personas requieren para cuidarse y asistirse se consideran privadas, y no verdaderas relaciones con los *otros* de afuera. El otro es entonces reducido a la condición de apéndice del sujeto (la mera condición de su ser), pero no se lo considera un ser por derecho propio. El individuo que no puede reconocer al otro ni reconocer su propia dependencia sin sentirse amenazado en su identidad, necesita los principios formales, impersonales, de la interacción racionalizada, y estos principios lo necesitan a él.

El límite infranqueable entre los valores públicos y privados se basa en el supuesto tácito de que las mujeres

---

sobre cómo mantener la tensión entre los rasgos comunes universales y las diferencias específicas.

continuarán preservando y protegiendo la vida personal, que es la tarea que se les ha asignado. De este modo, la moral política puede sostener la ficción del individuo totalmente independiente, cuya principal preocupación es un sistema de derechos que lo protege de otros idividuos como él. El mundo público es concebido como un lugar en el cual el reconocimiento directo y el cuidado de las necesidades de los otros es imposible (lo cual resulta tolerable mientras el mundo privado "coopere"). La esfera pública, un conjunto de sí-mismos atomizados, no puede servir como espacio intermedio entre el sí-mismo y el otro, como espacio intersubjetivo; para proteger la autonomía del individuo, la vida social confisca el reconocimiento entre el sí-mismo y el otro.

Esta racionalidad pública necesita que la voz diferente de la mujer sea segregada e institucionalizada en la esfera privada. Sospecho que esta voz forma parte del *pianissimo* en el que pensaba Weber cuando escribió:

> Es el destino de nuestra época, con su racionalización, su intelectualización y sobre todo su desencanto característicos, que precisamente los valores fundamentales, más sublimes, se hayan retirado de la vida pública, sea al reino trascendental del misticismo o a la fraternidad de las relaciones personales directas. No es accidental que nuestro arte más grande sea íntimo y no monumental, ni es accidental que hoy en día sólo en el seno de los círculos más pequeños, más íntimos, de persona a persona, en *pianissimo,* lata ese Algo que corresponde al *pneuma* profético, que en épocas anteriores recorría las grandes comunidades como una tea, dándoles unidad.*[28]

DEFENSORES DE LA ESFERA PRIVADA

Weber observa que los valores sublimes se han convertido con el coto vedado de la vida privada, más bien lamentándolo que con satisfacción. Éste no es el caso de

muchos que han venido después de él. Ha surgido toda una línea de crítica social (de derecha *e* izquierda, feminista *y* antifeminista) que celebra la esfera privada de la actitud cuidadora femenina y critica la racionalidad social, mientras acepta esta división, y por cierto toda la polaridad genérica, como natural e inevitable. Esta fantasía de esferas separadas pero iguales niega que la racionalización es una forma de hegemonía masculina, que la división sexual moderna, lo mismo que sus predecesoras más autoritarias, sigue siendo una relación de dominio.

Las diversas versiones de esta posición, que yo denominaré conservadurismo genérico, presentan una contradicción común. Aunque critican los efectos de la racionalización (por ejemplo, la invasión de la vida familiar por instituciones estatales y profesionales de la salud mental), aceptan su premisa: que en la vida social es inevitable la división entre la actitud cuidadora y la racionalidad. Los conservadores genéricos ofrecen una alternativa trillada al repudio de la actitud cuidadora materna por la empresa masculina: la restauración de la polaridad genérica con la mejor separación posible de las dos esferas. Quieren restaurar la tradicional división sexual del trabajo en la familia, precisamente porque la ven como la matriz del crecimiento del individuo autónomo.[4] A la inversa, atribuyen el derrumbe de esta forma de familia no a la disolución de los lazos más amplios de parentesco y vecindario sino a la desaparición del traba-

4. La idea de que los cambios en la vida familiar han socavado el individualismo y la ética del trabajo es una contraseña de la crítica social estrechamente aliada con la crítica del "Nuevo Narcisismo". Pero, como lo han documentado recientemente el sociólogo Robert Bellah y sus colegas, la antigua ética del trabajo del individualismo competitivo aún sigue floreciendo, y es perfectamente compatible con el foco narcisista en el sí-mismo.*[29] Lo que ha cambiado es que la lucha por el logro o la supervivencia individuales ya no recibe su significado de la sociedad global; el desempeño del individuo está ahora divorciado de la participación en la vida comunitaria.

jador varón independiente. Ellos recrearían las condiciones en las que toda la familia dependía del trabajador varón, para promover la supuesta estabilidad de la antigua división sexual. Para los conservadores genéricos, el proyecto feminista de introducir a las mujeres en el mundo público es el principal obstáculo de la restauración de la estabilidad familiar y social.

La defensa de "la familia" ha sido realizada no sólo por conservadores confesos como Brigitte y Peter Berger, sociólogos que se ven a sí mismos como críticos weberianos de la racionalización, sino también por el historiador Christopher Lasch, que se dice radical, y por la politicóloga Jean Bethke Elshtain, que se llama feminista.*[30] Aunque estos autores tienen posiciones un tanto diferentes, todos son conservadores genéricos que critican la racionalización en nombre de la protección de la familia, de su división sexual del trabajo y, sobre todo, del quehacer materno de las mujeres. Para todos ellos, la idea de reformar la vida pública a fin de que provea más actitud cuidadora es una invitación peligrosa a la expansión del Estado y la racionalización adicional de la vida privada. Según lo ven, poner más área de la vida bajo la jurisdicción de la política y la organización públicas no haría más que trastrocar los ordenamientos domésticos que ofrecen un último refugio de calidez y seguridad. Pero en este punto surge el dilema que los conservadores genéricos no pueden resolver. Aunque su ideal es la estructura de la polaridad entre los géneros, que mantiene la racionalidad y la autonomía masculinas en el mundo público y honra la actitud cuidadora femenina en el hogar, el principio masculino no puede de hecho restringirse a la vida pública. Inevitablemente, amenaza con desbordar esos límites y desvalorizar el puerto preciado del hogar.

Para los defensores de las familias, el daño generado por el mundo público racionalizado de los hombres puede ser reparado por las mujeres, si éstas siguen las reglas de la polaridad genérica y dedican sus vidas al rol

materno que está en peligro. Por ejemplo, en *The War over the Family*, los Berger no se andan con rodeos en la defensa de la familia burguesa en su forma clásica del siglo XIX, en la cual "la mujer es suprema en el hogar" y tiene una "misión civilizadora" fuera de él. Afirma categóricamente que "la familia burguesa es el contexto social necesario para que surjan los individuos autónomos que son la base empírica de la democracia política". Sostienen que esta familia se basaba en un *ethos* de equilibrio que "hacía posible socializar a los individuos con personalidades singularmente estables [...] un equilibrio entre el individualismo y la responsabilidad social, entre la 'liberación' y fuertes lazos comunales, entre la adquisición y el altruismo".*[31] El equilibrio que los Berger celebran es, desde luego, el de lo público y lo privado, basado en las esferas separadas de la madre y el padre.

Los Berger admiten que la extensión del individualismo y la racionalización a todas las áreas de la vida ha desgarrado la antigua trama de la sociedad.*[32] El individualismo ha generado su propia extinción; ha socavado a la misma familia que dio origen al individuo estable. Pero como ellos consideran que la familia es el dominio de la mujer, no los sorprende descubrir, como leemos, que lo que lamentan no es tanto la expansión general de la racionalidad masculina sino la extensión particular del individualismo a las mujeres. Los Berger sugieren que la familia se ve minada por el "hiperindividualismo" feminista; las mujeres ya no están dispuestas a dedicarse a nutrir la individualidad de los otros.*[33] Con un espíritu análogo, Lasch y Elshtain, mejor informados, equiparan el feminismo al *ethos* del liberalismo empresarial y la competencia individualista, como si todo se redujera a más puestos para ejecutivas financieras.*[34]

Los Berger parecen ignorar por completo la crítica feminista al individualismo y la racionalidad, y atribuyen a las feministas un ideal del individuo que es en realidad el suyo propio. En el feminismo, dicen, "se hace aho-

ra hincapié en la mujer individual, en desmedro de todo contexto comunal en el que ella pueda encontrarse –una redefinición de su situación que no sólo quiebra la comunidad entre los esposos, sino también (y más fundamentalmente) la díada madre-hijo... la comunidad humana básica".*[35] Ellos creen que la independencia de las mujeres amenaza prácticamente a la vida misma, al más vital de los vínculos humanos.

El problema de esta defensa de la familia como matriz del individuo autónomo es, una vez más, generado por el lenguaje de la universalidad neutra en relación con el género. En cuanto las mujeres aprovechan la lógica de la universalidad y se rebelan contra su confinamiento en la esfera doméstica, los defensores de la autonomía sacan a relucir la cláusula oculta relativa al género. El supuesto tácito es que las mujeres, al mantener la esfera privada y crear un ambiente cuidador, establecen el marco para la individualidad autónoma de los hombres. Los Berger esperan finalmente que las mujeres "lleguen a comprender que la vida es más que una carrera, y que este 'más' se encuentra sobre todo en la familia. Pero, con independencia de lo que las mujeres individuales decidan, *no deben esperar que una política pública asegure y subvencione sus planes de vida*"*[36] (las cursivas son mías). De modo que, mientras los hombres pueden tener una carrera y "más", subsidiados por el cuidado y el trabajo de la esposa-madre, las mujeres tienen que comprender que esta oferta no es para ellas. Su rol es *producir* individuos autónomos (varones) que puedan equilibrar sus vidas públicas y privadas, pero no *ser ellas* tales individuos. Berger y Berger presentan su propuesta para las mujeres sin ninguna idea de la contradicción que existe entre el *ethos* democrático de la igualdad formal y la desigualdad sustancial (por no hablar de la dominación), ni de la inestabilidad inherente a esa contradicción.

El alegato de los Berger también ejemplifica la otra

contradicción que surge de la polaridad genérica: se defiende el *ethos* femenino tradicional de la actitud cuidadora, mientras se afirma su exclusión del mundo social público.*[37] Si bien ellos objetan que las mujeres compartan los objetivos del individualismo, continúan defendiendo el *ethos* individualista. Están convencidos de que cualquier limitación a la libre empresa, y cualquier programa estatal de apoyo social, es una medida que aleja de la democracia, un paso hacia la muerte del individualismo. Por ello ninguna mujer debe esperar una política pública en apoyo de sus "planes de vida" (aunque estos planes no incluyan más que comida, ropa y albergue para sus hijos, gracias a un empleo con salario mínimo).

Estos autores reconocen que la familia es víctima de las mismas fuerzas de la racionalización a las que dio origen, pero nunca se detienen a cuestionar el principio de la racionalidad, en especial el principio de la economía capitalista (producir para generar ganancia, todos los servicios organizados a través del intercambio económico, competencia incontrolada). Tampoco advierten que estos principios amenazan el ideal de la responsabilidad mutua que su familia burguesa representa. La falta de apoyo y responsabilidad en la vida pública crea una angustia incesante por estar a merced de una racionalidad despiadada. Por ello la *idea* de que las mujeres son necesarias en el hogar (cada vez más difícil de aplicar, salvo para las familias acomodadas) ha vuelto a ser una visión tan popular, encantadora, del puerto materno.*[38]

Creo que esta insistencia en la división entre lo público y lo privado se basa en el miedo a que todo lo público o "exterior" no hará más que intensificar el desamparo del individuo, a que sólo podamos confiar en que nos proporcione cuidado la persona que aún no hemos reconocido como "externa" (madre y esposa), a que la única dependencia segura sea la relacionada con una persona que no toma parte en la lucha de todos contra todos y, por cierto, que no es ella misma independiente. De modo

que sólo podemos proteger nuestra autonomía y enmascarar nuestra vulnerabilidad manteniendo la actitud cuidadora confinada en su esfera propia.

Es posible también que la provisión social de asistencia y cuidado resulte un recordatorio demasiado amenazante de la tendencia temprana, en la misma esfera externa a la que se suponía que huíamos para salvarnos de esa actitud. El tipo de apoyo social capaz de activar nuestra identificación con el desamparo de los necesitados es agriamente resistido. Esta actitud genera un círculo vicioso en el cual la rebelión inconsciente contra los estados tempranos de dependencia o desamparo se ve reforzada por el espectáculo de quienes quedan en la estacada. Las consecuencias visibles de nuestro fracaso en proporcionar un cuidado socialmente organizado (un ambiente sostenedor seguro) acrecienta nuestra distancia y nuestra desidentificación respecto de quienes necesitan apoyo. Lo atestigua la negativa a reconocer las cifras crecientes de mujeres y niños que están por debajo de la línea de pobreza.

Mientras que los valores de la competencia, el éxito y el trabajo empeñoso parecen prosperar como siempre, los valores del cuidado y la responsabilidad colectivos respecto de los otros se han deteriorado. Desde luego, estos valores no son intrínsecamente femeninos, pero en nuestra sociedad son casi exclusivamente familiares y privados, y por lo tanto se los asocia con las mujeres. Sería más exacto decir que son valores *parentales*, que forman parte de las vidas privadas de las mujeres y de la creciente cantidad de hombres que ponen un énfasis consciente en la paternidad. Pero en la lógica de la polaridad genérica, *asistencia y cuidado = privado = madre*. Esta ecuación insiste en la división del trabajo entre los progenitores, y de tal modo actúa contra la creación de condiciones que les permitan cuidar los hijos a padres *y* madres por igual.

Mientras conservadores como los Berger culpan a las

feministas por las condiciones de inestabilidad matrimonial y la renuencia de las madres a permanecer en el hogar con los hijos, no dicen nada sobre la falta de apoyo social a las familias. Tampoco tienen nada que decir sobre la relación entre padres e hijos. Aquí podríamos observar una peculiaridad común a todos los autores citados. Su respuesta a la propuesta feminista de un quehacer parental dual, y a la crítica de la racionalidad instrumental como masculina, consiste en cambiar de tema y hablar de los peligros de la crianza colectiva. En *The Minimal Self*, Lasch informa, con bastante exactitud, que las feministas psicoanalíticas creen que el problema de la racionalidad instrumental subsistirá "mientras la sociedad asigne exclusivamente los hijos al cuidado de las mujeres, y subordine el trabajo de la crianza a los proyectos masculinos de conquista y dominación". En lugar de enfrentar directamente esta idea, Lasch se limita a afirmar que las feministas freudianas quieren más que "un rol ampliado para los hombres en el cuidado de los niños"; en efecto, quieren un rol *igual*. "Pretenden la colectivización de la crianza."*[39] Sin ningún comentario sobre la responsabilidad masculina con respecto a los hijos, Lasch cambia de tema y pasa a hablar de la crianza pública.

El cambio súbito de tema me impresionó como significativo cuando encontré elisiones idénticas en otras defensas de la familia tradicional. En su libro *Public Man, Private Woman*, Elshtain desecha por "contrafáctica" la idea de Chodorow en cuanto a que el quehacer parental masculino cambiaría la posición de los hombres con respecto a las mujeres; a continuación denuncia la crianza colectiva y, específicamente, la destrucción del individualismo en el *kibbutz*. Para respaldar sus argumentos apela a las pruebas de que, sin vínculos afectivos específicos, el niño resulta dañado, y al supuesto correlativo de que el cuidado de guardería significa el reemplazo de los vínculos permanentes por otros temporarios.*[40] La idea

feminista de que cuidado de los niños por los padres repararía el repudio a la madre y al mismo tiempo conciliaría a los hombres con la actitud cuidadora, se transforma en una visión de pesadilla de la crianza de niños como pollitos Perdue.

Creo que este desplazamiento revela algo sobre el miedo a quedar al cuidado del padre: el supuesto preconsciente de que los hombres desatenderían a los niños o los criarían con la misma racionalidad instrumental (impersonalidad, falta de cuidado y sintonía) que presentan en la empresa pública. Revela que el estado, el proveedor de racionalidad instrumental, en realidad es equiparado simbólicamente con el padre sin compromiso afectivo. Podemos especular que la insistencia en mantener la separación entre lo público y lo privado simplemente repite la escisión de padre y madre. Como hemos visto, esta escisión surge del conflicto entre la autonomía y el apego. El niño, temiendo que la dependencia contamine su autonomía, desarrolla una versión unilateral de la independencia. Pero esto equivale a un disparo por la culata, pues la separación respecto de la mujer y el repudio de la feminidad por parte del hombre destruyen el amor materno, y al dejar a la madre ya no hay retorno.

El conservadurismo genérico acepta el instrumentalismo de la sociedad mientras la sociedad permita la existencia de un refugio privado. Por cierto, teme cualquier extensión del cuidado y el apoyo públicos como una intrusión en la autonomía, una violación del territorio de la individualidad pura. Restringida al enclave privado, la madre es equiparada al ideal infantil; es la fuente constante de bondad, la única que puede solucionar los problemas con el mundo. Este esquema preserva la escisión entre el afuera y el adentro, de modo que el individuo parece autosuficiente en público, pero puede distenderse y hacer regresión en el enclave seguro de la esposa-madre. Ahora bien, es precisamente esta escisión en el nivel psíquico y social la que provoca la profunda

angustia por la pérdida del acceso al hogar, a la madre, a la dependencia y al cuidado: por quedar expuesto al afuera frío y despiadado.

A su vez, esta angustia recarga el urgente deseo de restaurar los límites entre lo personal y lo público, que "idealmente" protegen el núcleo interno, privado, del sí-mismo. La idea del hogar funciona metafóricamente para proteger al sí-mismo necesitado, dependiente y vulnerable, de la exposición y la violación. El núcleo interno de la necesidad (todavía visto como infantil, puesto que el adulto autónomo no debe necesitar a nadie) no se puede revelar "afuera", en público, salvo como debilidad. La madre-esposa ideal protege al individuo autónomo de tener que admitir sus necesidades, pues se anticipa a satisfacerlas; lo protege de la vergüenza de la exposición, permitiéndole parecer independiente y en el control. Por lo tanto, la pérdida del control sobre ella, el objeto, constituye una amenaza al autocontrol del individuo, a su sentido de un sí-mismo intacto.

En cuanto no se puede depender del padre (ni de los hombres en general), con la misma confianza, para obtener ternura y sostén, en cuanto él representa la autonomía egoísta, la madre y las mujeres en general siguen siendo la única fuente de bondad. El problema es que usar a la esposa-madre como puntal de la autonomía amenaza con reducirla a la condición de mera extensión del sí-mismo; se corre el riesgo de agotarla. El ideal de la individualidad autónoma, con su énfasis en la racionalidad, la autosuficiencia, el desempeño y la competencia, amenaza con negar tan completamente a la madre que quizá no quede ningún hogar al que acudir. Ésta es una versión de la contradicción que vemos en la dominación erótica, el miedo a haber destruido u objetivado totalmente al otro que necesitamos. Es también otra versión del modelo edípico: se quiere desvalorizar y controlar al otro mientras aún se obtiene el sustento de él; se quiere mantener a la madre en cautiverio, y sin embargo viva y

fuerte, protegida por un padre separado pero responsable. El miedo a que las mujeres dejen el hogar expresa una realidad psíquica: es el miedo a los costos de la autonomía individual y la racionalización social, el miedo a que ser adulto signifique sentirse "como un niño sin madre". Pero lo que estimula este miedo no es el abandono del hogar por las mujeres. Más bien está en falta la división social de los géneros (con su idealización de la individualidad autónoma) que provoca la pérdida del mismo cuidado materno que pretende proteger.

EL IDEAL PERDIDO DE LA MATERNIDAD

> *Si no existe ningún reconocimiento verdadero por parte de la madre, tiene que quedar un miedo vago a la dependencia. Este miedo tomará a veces la forma de miedo a las mujeres en general, o de miedo a una mujer en particular, y otras veces se presenta en forma menos fácilmente reconocible, incluyendo siempre el miedo a la dominación.*
>
> *Lamentablemente, el miedo a la dominación no lleva a los grupos a evitar ser dominados; por el contrario, los arrastra hacia una dominación específica o elegida...*
>
> D. W. WINNICOTT
> *The Child, the Family, and the Outside World*[*41]

Al reconocer la erosión de la actitud cuidadora materna por obra de la racionalización social, no pretendo idealizar la maternidad privada como han hecho los defensores de la polaridad genérica. El ideal sentimental de la maternidad es un producto de la separación histórica de las esferas pública y privada, separación que le dio a la polaridad genérica su forma presente como oposición institucionalizada entre la racionalidad masculina y la actitud cuidadora materna. La idealización de la actitud cuidadora materna, una posición que algunas feministas comparten con los conservadores genéricos, no hace más que confirmar el dualismo y negar la realidad

histórica. Aceptar el antiguo ideal de la maternidad (aunque sea como un ideal) significa seguir dentro de la puerta giratoria de la polaridad genérica.

Las celebraciones contemporáneas de la maternidad son un ejemplo clásico del reencantamiento, que es el intento de reemplazar una relación perdida por un ideal. El desencantamiento (la impersonalidad y neutralidad generadas por la racionalización) estimula inevitablemente la búsqueda del reencantamiento: en este caso, una versión regenerizada de la sociedad. Este reencantamiento regresivo puede basarse en la estructura de la polaridad genérica, preservada, aunque subterráneamente, por la racionalización. De modo que, mientras menguan las formas concretas del cuidado y del reconocimiento maternos, su pérdida es reparada por la evocación simbólica de la maternidad.

El simbolismo de la maternidad ideal en realidad oscurece la declinación del mundo doméstico sociable que originalmente le dio sustento. El aislamiento del hogar familiar nuclear en la era de posguerra, y la reducción de sus vínculos sociales con el mundo externo (que ahora son en gran medida vínculos de consumo) privaron a la madre de su propio ambiente sostenedor (la trama de relaciones de parentesco y vecindad que la apoyaban, aconsejaban y cuidaban). La pérdida de este apoyo ha sido compensada por una distribución más equitativa de las tareas y una cooperación personal más íntima entre el hombre y la esposa: las esferas separadas fueron reemplazadas por una nueva imagen de la solidaridad matrimonial, el denominado "matrimonio sociedad", que pasó a ser el modelo en la posguerra. Pero el ideal de solidaridad marital ha sido simplemente un injerto en la antigua división sexual del trabajo, y deja a las mujeres de esta época en el hogar, más aisladas y dependientes que nunca.*[42]

La contradicción entre el ideal de la solidaridad marital y el marco de la polaridad genérica, en especial la escisión de lo público y lo privado, ha actuado en gran

medida en detrimento de las mujeres. Si bien la mayor participación de los hombres en la vida doméstica les ofrece a algunas mujeres una mayor intimidad y apoyo, no puede compensar el mayor aislamiento, el retiro de derechos y la dependencia que caracterizan a la maternidad privatizada. La desigualdad entre los hombres y las mujeres en el trabajo y el hogar socava constantemente la intimidad y la solidaridad que son las metas teóricas del matrimonio moderno. Esta disparidad entre el ideal y la realidad constituye obviamente una causa principal de desarmonía matrimonial y divorcio (todavía una experiencia muy distinta para las mujeres y los hombres). La dependencia de las mujeres respecto de los hombres sigue siendo reforzada por la estructura salarial; esto es especialmente así cuando la mujer deja de trabajar para cuidar a los hijos. Todavía es probable que las mujeres carguen con toda la responsabilidad de criar y apoyar a los hijos después de haberse divorciado.*[43] En consecuencia, las madres están casi tan desamparadas como en los días de la dependencia económica total, y en algunos sentidos incluso más.

La nostalgia de la polaridad genérica, como lo han señalado muchas observadoras feministas, es una reacción contra la desolada condición actual de la maternidad. Refleja la esperanza errónea de que volviéndolas a hacer dependiente y culpándolas a ellas (y no a los hombres) por los efectos destructivos de la autonomía, será posible tentarlos a ellos a que reasuman la responsabilidad familiar.*[44] También refleja el supuesto de que son las mujeres las encargadas de restaurar y reparar la esfera privada. Como dice Elshtain en su cuestionamiento al feminismo, si las mujeres se reubican en el mundo público, ninguna cuidará del "pequeño mundo" privado, con sus peculiares "alegrías y tragedias".*[45] En otras palabras, la actitud cuidadora es particular y femenina; la vida privada es una planta delicada cuyo crecimiento requiere la devoción exclusiva del bello sexo.

Pero, paradójicamente, las nuevas condiciones de la maternidad, incluso mientras generaban como anhelo un ideal materno, han hecho que este ideal carezca aún más de realismo.*[46] La mujer que todo lo da y se realiza en el hogar y con los hijos ya no es respetada. Pero *todavía* se la considera la mejor madre posible, por cierto la única buena; es *todavía* un reproche viviente a las muchas madres que trabajan. La autoridad moral de la maternidad ha sido menoscabada, pero la maternidad sigue siendo la columna vertebral de la socialización y el cuidado. Aunque aún se piensa que el cuidado materno es vital para los niños pequeños, sus valores son casi inaplicables en la vida fuera de la *nursery*.

La limitación de la ternura del quehacer materno a los primeros años crea una sensación de escasez; entregar un infante o un niño pequeño al cuidado de alguna otra persona equivale a privarlo de su única oportunidad de intimidad, protección y calidez. Los primeros años no son sólo formativos; parecen ser *la única* época en que se dispone de algún tipo de protección frente al rigor y el libertinaje de la cultura. La idea de que se pierda esta protección suscita miedos intensos al desamparo y el abandono. No puede sorprender que la idea del cuidado de guardería suscite tanta pasión. Como ya hemos visto, la guardería es el pararrayos que atrae todos los miedos y fantasías relacionados con el rol de la madre. En su libro *Every Child's Birthright; In Defense of Mothering*, la psicoanalista de niños Selma Fraiberg (bien conocida por los padres gracias a su guía *The Magic Years*) ofrece una buena ilustración del uso y abuso del psicoanálisis en el debate que opone la guardería al quehacer materno exclusivo. La argumentación de Fraiberg y otras análogas han convencido a innumerables personas de que es innecesario tratar de proporcionar buenas guarderías para los niños, puesto que en cualquier caso resulta imposible.

Vale la pena que consideremos brevemente las ideas de esta autora. Ella parte del bien conocido trabajo sobre

la necesidad que tiene el infante de vínculos afectivos, pero rápidamente lo distorsiona con su propia observación de que el bebé no puede "cambiar de *partenaires* y otorgar su amor a un extraño".*[47] Pero la cuestión no es *cambiar* sino *añadir partenaires* (por supuesto, en número limitado). La mayoría de los bebés firmemente apegados a la madre (y, agreguemos, al padre) *pueden*, como lo reconoce Bowlby, incorporar otras figuras de apego: las personas que ve diaria o regularmente. Estos bebés reciben con placer a sus cuidadoras regulares y, puesto que están acostumbrados a establecer nuevas relaciones, pueden pasar a una nueva cuidadora, si es necesario, quizá con dificultad, pero sin daño.[5] Además, a los dieciocho meses la mayoría de los infantes pueden constituir vínculos fuertes con otros niños, a los que saludan con un júbilo especial.

Fraiberg abandona por completo las pruebas empíricas al pasar a lo que ella define como grupo preescolar: entre los tres y seis años. (Ésta no es una categoría significativa, puesto que los niños de seis años tienen una autonomía que duplica la de los de tres, y se los considera en edad escolar.) En esas edades, dice Fraiberg, los niños aún no se apegan a grupos o maestras; necesitan un sustituto materno individual, y sólo pueden soportar por unas pocas horas "la tensión de una separación prolongada de la madre" en el jardín de infantes. Citando a directores de "guarderías que conozco", Fraiberg sostiene que los niños que pasan el día en la guardería, "por la

5. En mi propia investigación he encontrado que cuando los bebés de un año eran dejados solos con un extraño en el experimento de Ainsworth ("situación extraña"), las criaturas de madres que trabajaban, atendidos regularmente por otras cuidadoras, se relacionaban con el extraño y lo "usaban" para conservar la calma. Entre los bebés cuidados exclusivamente por la madre, la mayoría demostraban angustia ante el extraño, y quedaban perturbados cuando las madres los dejaban con él. Todos los bebés se perturbaban al quedar completamente solos, que era lo previsto.

tarde, después de la siesta, presentan inquietud, llanto, gimoteo o lasitud".*[48] Mis propios datos (igualmente subjetivos) indican otra cosa: los síntomas que Fraiberg describe son los que he visto en visitas a hogares al final de la tarde, en bebés deambuladores cuidados exclusivamente por sus madres (suficientemente buenas), y esos síntomas son mucho peores en invierno, cuando la madre ha estado atendiendo a un infante pequeño desde la seis de la mañana. En las guarderías que conozco *yo*, al final del día los niños aún se concentran para escuchar cuentos o colorear figuras, juegan activamente al aire libre y reciben a los padres que vienen a buscarlos con un nuevo estallido de entusiasmo. Toda la diferencia está en lo que sucede en ese momento de reunión, y coincido absolutamente en la importancia del vínculo afectivo primario.

Aunque Fraiberg no equipara categóricamente la atención en la guardería con el abandono, los Berger no son tan cuidadosos. En realidad, llegan a citar los hallazgos investigativos de Bowlby (en cuanto a que los infantes dejados solos en los hospitales se vuelven apáticos y abatidos) como prueba del daño que provoca la guardería. "El escenario era un hospital, los resultados serían los mismos en cualquier servicio", sostienen.*[49] Ésta es una ecuación que Bowlby rechazó explícitamente: dijo de modo inequívoco que el cuidado de guardería no interfiere en el apego a los padres, y la literatura sobre el vínculo afectivo ha refutado desde hace mucho tiempo su teoría original de que concierne a una sola persona, a favor de la idea de las figuras de apego múltiples, como los Berger seguramente saben.*[50]

Los alegatos a favor del cuidado materno exclusivo funcionan como un aislamiento contra los hechos aterradores relacionados con lo que les está realmente sucediendo al creciente número de infantes y niños pequeños cuyos padres tienen que elegir entre la pobreza y un cuidado de guardería pobre. No hay ninguna duda de que

gran parte del cuidado de guardería fuera del hogar en Estados Unidos es groseramente inadecuado. No puede sorprender, puesto que prácticamente no se le destinan recursos públicos.*[51] Tampoco hay dudas de que, idealmente, las madres que trabajan tendrían que ser más accesibles para sus niños pequeños, y estar menos cargadas de obligaciones contradictorias. Pero no vemos por qué razón los críticos del cuidado de guardería no propugnan la modificación de la organización del trabajo para adecuarla al quehacer parental. Tampoco está clara la causa de que quienes admiten que el cuidado de guardería de alta calidad no daña, e incluso puede ayudar a los niños, no objeten el hecho de que sólo unos pocos privilegiados tengan acceso a ese cuidado. ¿Qué ocurriría si un estudio del sistema escolar lo encontrara defectuoso, a excepción de las escuelas privadas a las que asisten los ricos, y propusiera el abandono de las escuelas públicas, para que todos sus alumnos fueran educados en el hogar? ¿Qué ocurriría con los progenitores, que tendrían que quedarse en casa y ser tutores?

Aunque los quehaceres maternos y paternos reales fueran más efectivos en nuestra organización del trabajo y el cuidado de guardería mejorara, el *ideal* de la madre (un cuerpo que todo lo da, autosuficiente) sufriría en la confrontación. Cuando el ideal de la madre autosuficiente choca con la realidad externa, los defensores de la polaridad genérica inevitablemente se precipitan a protegerlo. A medida que las condiciones del quehacer materno se vuelven más difíciles y aumenta la sensación de vivir en un mundo peligroso, se vuelve más aguda la necesidad del ideal de la maternidad. Como ocurre con tanta frecuencia, la invocación simbólica de un ideal y de lo que lo amenaza moviliza más energía política que el llamado a una reforma social concreta. Vemos aquí las consecuencias peligrosas del reencantamiento regresivo. Cuando los antiabortistas invocan la imagen del feto arrancado de la matriz y abandonado a la muerte, o la

imagen del cuerpo materno violado, esto moviliza la pasión de las masas.*52 El reclamo práctico de un sistema de atención prenatal que reduzca la alta tasa de mortalidad infantil en Estados Unidos no lo logra, porque no está "encantado", no se vincula a una cadena poderosa de imágenes simbólicas. Detrás del ideal de la maternidad, de la visión de una familia autosuficiente protegida por un ángel del hogar competente para todo, se ocultan los problemas reales que ponen en peligro a madres e hijos: cuidado de guardería inadecuado, atención médica inaccesible, inexistencia de licencias por maternidad y de horarios de trabajos flexibles.

¿Qué puede decirnos nuestra perspectiva psicoanalítica sobre el poder de este ideal, un poder que supera las necesidades concretas y los hechos empíricos? ¿Cómo podemos entender la pasión extrema que suscita el espectro de las madres que dejan a sus infantes desvalidos al cuidado de otras personas (práctica alguna vez típica en la mayoría de las familias que podían permitirse tener servidumbre)? ¿Qué fantasía sobre la separación está operando?

Un elemento de esta fantasía es la idea de que el infante es infinitamente frágil en su dependencia, e insaciable en su necesidad. Dice Lasch: "La avidez del infante es insaciable, porque la necesidad biológica de comida está impregnada de deseo; incluso la ausencia temporaria de la madre suscita frustración y rabia".*53 Ahora bien, no hay ninguna prueba de que el infante sea insaciable, aunque sus necesidades excedan lo que se sienta contenta de proveer, en un día determinado, una persona que ha pasado despierta la mitad de la noche. Tampoco su "deseo" (que, como hemos visto en el capítulo 3, se desarrolla más tarde, junto con la representación simbólica y el sentido de subjetividad) se dirige a una sola persona. Además, la imagen de la ausencia materna que Lasch evoca es abstracta y fantástica: ¿se refiere a un infante que llora solo en la cuna o a un infante dejado al

cuidado de un familiar adulto que lo sostiene y lo entretiene?

Las experiencias comunes de separación y reunión, de rabia y resolución, no desentonan en el territorio de la infancia y la niñez; elaborar esas experiencias es mucho más productivo que no tenerlas en absoluto. Desde luego, tales experiencias difieren por completo de la de ser desatendido, abandonado o tratado con una indiferencia sistemática. Pero son muchas las personas ubicadas en puntos totalmente distintos del espectro político-sexual (incluso muchas madres con sentimiento de culpa) que se sienten perturbadas por la convicción de que la separación es destructiva, y la ira infantil, rauda y peligrosa. Ésta es una percepción distorsionada. De ese material está hecha la imagen idealizada de la maternidad, "la fantasía de la madre perfecta".*54

Consideremos una vez más la relación entre la separación real (la experiencia de que alguien se va) y la separación mental (la convicción interna de que alguien está fuera del sí-mismo). Cuando se va alguien que no es experimentado como exterior al sí-mismo, uno puede sentirse desamparadamente solo y sin embargo enredado con un objeto que abandona, en el que no se puede confiar, y que mantiene alejados a todos los otros. Si el niño se siente incapaz de contener o expresar la rabia por ser abandonado, esa rabia amenaza con destruir el objeto. Esto es tan aterrador para el niño, que el objeto debe ser protegido a cualquier costo ("Mamá es maravillosa, nunca debo enojarme *con ella*"). Si el niño no puede enojarse porque la madre se va, o por cualquiera otra frustración, nunca disfruta de la experiencia positiva de la destrucción descrita por Winnicott: "Él ha destruido a todos y todo, pero la gente que lo rodea sigue tranquila y sin daño". Como resultado, continúa experimentando el objeto como interior; no aprende que "lo que siente cierto no es necesariamente real, que la fantasía y el hecho, ambos importantes, son sin embargo diferentes entre sí".*55

Esta distinción entre la realidad interna y externa (resultado de una destrucción exitosa) es crucial para percibir al otro como una persona separada que no necesita ser perfecta o ideal para satisfacernos. Es también crucial para reducir el miedo a un objeto retaliatorio que encarna la propia agresión omnipotente. Una experiencia exitosa con lo real debilita la necesidad del ideal; el ideal conserva aún su atractivo, pero ya no es una protección vital contra la pérdida o el ataque.*[56]

A menudo ambas partes interpretan la separación (irse realmente o afirmar la propia voluntad) como un acto hostil. Ambas partes tienen que manejar no sólo la separación sino también la agresión asociada a ella. Como hemos visto, la incapacidad para sobrevivir a la separación y a la agresión mantiene a madre e hijo encerrados en el campo de la omnipotencia. El niño pierde no sólo el encuentro con la subjetividad independiente de la madre (ella se va), sino también la oportunidad de elaborar el dolor de ese encuentro, de convertirlo en una realidad emocional *interna* ("Yo estoy triste y enojado; la he destruido, la he perdido") que puede distinguirse con alivio de la realidad *externa* ("Ella ha vuelto; acepta mi aflicción y aún me ama; no está destruida"). De modo análogo, cuando la madre teme que el acto de irse destruya al niño, no lo ve como separado. Conscientemente, su hijo es perfecto (como lo era su propia madre) y ningún sacrificio es demasiado grande; inconscientemente él es poderoso y destructivo (como lo era ella cuando quería separarse o cuando negaba la independencia de la madre). Ni ella ni el niño podrían tolerar la desilusión de saber que ella existe con independencia de él. La madre y el niño deben cooperar en la fantasía de que él es el centro de la vida de ella.[6]

6. El propio Freud no estaba exento de esta idealización, al expresar reiteradamente la certidumbre de que el mayor amor de una mujer es su hijo primogénito, que el hijo obtiene el amor esperado por el esposo, y así sucesivamente.*[57]

En la fuente del ideal de la maternidad está la creencia en la omnipotencia materna que, según hemos visto en el modelo edípico, legitima la dominación masculina. La idea de que la madre es o debe ser dadora de todo y perfecta (a sólo un paso de distancia de "controladora de todo") expresa la mentalidad de la omnipotencia, la incapacidad para experimentar a la madre como un sujeto que existe independientemente. Esta idealización atestigua el fracaso de la destrucción; el odio no ha podido surgir y hacer menos idealizada y más auténtica la experiencia del amor. Es una máxima del psicoanálisis que la idealización es una defensa contra la agresión, y aparece como tal cuando el odio no puede integrarse con el amor; este fracaso de la integración es el elemento esencial en la escisión. Lo que determina que el odio se convierta en la destrucción que disipa la idealización o que en cambio, se vuelque hacia adentro, donde requiere la idealización como defensa, es en última instancia *lo que sucede en la vida real*. El niño sólo puede percibir a la madre como un sujeto por derecho propio si ella *lo es*. Y debemos decir con claridad que la subjetividad de la madre (en contraste con el ideal materno) tiene que incluir la imperfección, en ella y en el niño para ser real; la subjetividad real no le exige que sea autosuficiente, perfecta, competente para todo. Pero este ideal de autosuficiencia por lo general no es siquiera objeto de consideración, como lo ilustra el caso de la madre que, cuando se le preguntó qué cuidado y apoyo necesitan *las madres*, no entendía de qué le hablaban y finalmente contestó: "¿Alguien que cuide *de mí*? *Yo soy* la madre, *yo* lo soy, ¡yo lo cuido *a él*!".

La fantasía de la madre omnipotente es el resultado de la escisión psíquica, replicada en muchos niveles de la experiencia cultural y social. Podemos imaginar un ciclo como el siguiente: la negación de la subjetividad independiente de la madre en la vida social y cultural le hace más difícil sobrevivir a la destrucción psíquica a que la somete el niño; ésta se vuelve real para él. Como el ni-

ño no ha podido realizar una destrucción exitosa, es menos capaz de distinguir entre la persona real y la fantasía. La realidad cultural global refuerza entonces esta fantasía de que la subjetividad de las mujeres no existe o es peligrosa. Y así sucesivamente.

La estructura simbólica de la polaridad genérica produce el ideal fantástico de la maternidad, incluso mientras estimula el miedo a destruir toda la bondad materna. En el nivel social, la racionalidad masculina sabotea el reconocimiento materno, mientras que, en el nivel psíquico, el repudio edípico de la madre la escinde en los objetos degradado e idealizado. Para reparar esa degradación se sentimentaliza e idealiza a la madre, una estrategia que encierra a hombres y mujeres por igual en un mundo interior de fantasía y elude el problema real: el reconocimiento recíproco.

Primero la dinámica socava concretamente a la madre, y después intenta repararla por medio de un reencantamiento simbólico que da origen a dos figuras ideales: la madre perfecta y el individuo autónomo, ligados en una relación de dominación. Cuanto más el individuo repudia a la madre, más es amenazado por su propia destructividad y por la debilidad todopoderosa o la retaliación de ella. Cuanto más el sujeto se distancia de su dependencia, más aumenta su dependencia inconsciente y más amenaza internamente a su sensación de independencia. La aspiración del sí-mismo a ser absoluto destruye al sí-mismo, así como al otro, pues mientras el otro no pueda enfrentar en la lucha al sí-mismo como a un igual, el resultado de la batalla será la pérdida, y no el reconocimiento mutuo. La madre ideal es la posimagen del otro verdaderamente perdido, que sólo puede volver cuando deja de ser separado del individuo autónomo.

Hemos visto cómo se generan las estructuras universales de la individualidad y la racionalidad en nuestra cultura, y que ellas representan la escisión básica entre

sujeto y objeto. Hemos visto cómo esta racionalidad expresa la masculinidad y sofoca la feminidad, y cómo la creciente hegemonía de la racionalidad lleva a una reacción paradójica: el intento de reencantar el mundo apelando a la misma escisión genérica que lo desencanta.

Esta estrategia no es sólo atractiva para los conservadores genéricos, sino también para las feministas, las cuales, en el esfuerzo por desnudar el discurso neutral y revelar su género, a menudo olvidan que es en esa neutralidad donde reside precisamente la dominación masculina. Las engaña el hecho de que la estructura subyacente de la dominación masculina está muy despersonalizada y aparentemente tiene poco que ver con los hombres individuales. Muchas feministas se han sumado al movimiento contra la pornografía, que repersonaliza la dominación al concentrarse en la violencia sexual de los hombres. Al presentar a la mujer como una pura víctima, y al hombre como un puro destructor, el movimiento antipornográfico ve la violencia masculina como base del poder de los hombres, y esencia de la heterosexualidad. Andrea Dworkin insiste en que "El proceso de matar [...] es el acto sexual originario para los hombres, en la realidad, en la imaginación o en ambas".*58 De modo análogo, la subordinación de las mujeres, la heterosexualidad y la identidad genérica son definidas por la violación sexual. En las palabras de la principal teórica del movimiento, Catherine MacKinnon, "Estar al borde de ser violada es ser de género femenino en el proceso de la vida corriente".*59 Probablemente no sea casual que el principal proyecto de MacKinnon como abogada sea exponer la violencia y la dominación protegidas por los principios jurídicos formales de la igualdad y la justicia. Pero su análisis de estos principios no advierte que las estructuras jurídicas impersonales no son sólo una cubierta de la violencia masculina, sino que en sí mismas expresan el curso primario de la dominación genérica.

Resulta difícil captar el hecho de que el centro de la

dominación masculina no se encuentra en las expresiones directas de la violencia personal (por difundidas que estén), sino en la racionalidad social que puede o no ser defendida por los hombres. La dominación masculina, como dijo Weber de la racionalización, opera a través de la hegemonía de la organización impersonal: a través de reglas formales que se refieren a la interacción hipotética de individuos autónomos; de un conocimiento instrumental basado en el control por el sujeto del mundo de objetos; de la acumulación de utilidades, que no se inclina ante la necesidad ni la tradición. Es esta impersonalidad proteica lo que la hace tan elusiva.

La racionalización social tiene una paradójica tendencia a neutralizar la diferencia genérica y no obstante intensificar las dicotomías arraigadas en ella. Los términos de la dicotomía son a menudo neutrales, abstraídos del género, pero pueden volver a adquirir carácter genérico en cualquier momento. La polaridad de sujeto y objeto es el esqueleto permanente de la dominación, listo para recubrirse con un contenido genérico manifiesto cuando la situación lo exige. Esto es especialmente cierto respecto de la distinción entre lo público y lo privado: en un momento se refiere ostensiblemente al "trabajo" y la "familia", y en otro, sin duda alguna, a los hombres y las mujeres. De modo que a menudo nos confunde el modo de "flotar" de la diferencia genérica en la realidad social, una diferencia versátil pero nunca verdaderamente eliminada. Como hemos visto, esta versatilidad es exacerbada por el hecho de que la estructura dicotómica da forma tanto a las representaciones psíquicas individuales como a las representaciones culturales colectivas.

El efecto generalizado de la polaridad genérica exige una ampliación radical de la crítica feminista que vaya más allá de las críticas a la familia, a las imágenes de la madre y el padre, o del patriarcado. La propuesta del quehacer parental dual ejemplifica tanto las virtudes como las limitaciones del enfoque psicoanalítico feminista.

Chodorow y Dinnerstein, en su análisis del quehacer maternal femenino, llegan a la conclusión de que si también los hombres criaran a los hijos, tanto ellos como las mujeres quedarían asociados con la unidad primaria. Presumiblemente, entonces, el niño no podría resolver la ambivalencia con respecto al primer progenitor, escindiéndolos a los dos. Esto significaría que los varones ya no tendrían que romper ese vínculo para identificarse con su propio sexo, ni repudiar y denigrar lo materno. Conservarían el valor de la actitud cuidadora y la empatía, y esto podría empezar a disolver la racionalidad que da sustento al lado masculino y determina las más importantes oposiciones binarias: lo público y lo privado, lo universal y lo particular, lo racional y lo empático, el sujeto y el objeto.

Pero la reorganización del quehacer parental en una familia individual no elimina por completo los efectos de la oposición binaria, aunque puede poner sordina a la escisión que la subtiende, debilitar la convicción de que es una función del género, confinarla en la fantasía. El rasgo nuclear del sistema genérico, que promueve la masculinidad como separación y la feminidad como continuidad con el vínculo primario, se mantiene incluso cuando la madre y el padre participan por igual en ese vínculo. Por ejemplo, el cuidado primario paterno no reduce la disposición del infante varón a identificarse con las representaciones culturales de la masculinidad, y a ubicar el juego de su fantasía "fuera" de la relación progenitor-infante, no con muñecas sino con naves espaciales. Esto podría deberse a que los progenitores no son sólo objetos de identificación; activa pero inconscientemente, dan forma a la identidad del niño en concordancia con la cultura (continuidad en las niñas, discontinuidad en los varones). A veces incluso parece que, con independencia de lo que los padres realmente hagan, los dualismos culturales mantienen la escisión de los géneros y recrean las imágenes parentales como opuestos polares. Chodorow

asegura que la reorganización del quehacer parental por sí sola no eliminaría la polaridad genérica, y señala que esta reorganización no podría producirse sin cambios más vastos que cuestionen otros aspectos de la racionalidad: sobre todo, la relación entre lo público y lo privado. Pero esto formula el problema en los términos de la relación entre la familia y la organización social. A mi juicio es igualmente importante captar la estructura profunda del género como oposición binaria común a las representaciones psíquicas y culturales.*[60]

Esta oposición, que en el nivel psíquico se denomina escisión, tiene su análogo en muchos otros niveles de la experiencia, y es la pauta de toda forma de dominio. Como hemos visto reiteradamente, el dominio, en última instancia, priva de conocimiento tanto al subyugador como al subyugado. La polaridad genérica priva a las mujeres de su subjetividad, y a los hombres de un otro que los reconozca. Pero la pérdida del reconocimiento entre hombres y mujeres como sujetos iguales es sólo una de las consecuencias de la dominación genérica. El predominio de la racionalidad masculina genera finalmente la pérdida y la distorsión del reconocimiento en la sociedad como un todo. No sólo elimina los aspectos maternos del reconocimiento (actitud cuidadora y empatía) del conjunto de nuestros valores, acciones e instituciones colectivos. También restringe el ejercicio de la afirmación, haciendo de la autoría y la agencia sociales una cuestión de desempeño, control e impersonalidad, debilitando de tal modo la subjetividad misma. Al crear un mundo cada vez más objetivado, nos priva del contexto intersubjetivo en el cual la afirmación recibe una respuesta de reconocimento. Tenemos que enfrentar la enormidad de esta pérdida para encontrar alguna vez el camino de retorno, a través del laberinto de la dominación, hasta el corazón del reconocimiento.

6. CONCLUSIÓN

He sostenido que la dominación es una deformación de las cadenas del amor. La dominación no reprime el deseo de reconocimiento; lo pone a su servicio y lo transforma. Comenzando por la fractura de la tensión entre el sí-mismo y el otro, la dominación avanza por las sendas alternantes de identificarse con los otros poderosos que personifican la fantasía de omnipotencia, o de someterse a ellos. Para la persona que toma esta ruta a fin de establecer su propio poder, donde debe estar el otro hay una ausencia. Este vacío se llena con un material de la fantasía en el cual el otro aparece tan peligroso o tan débil (o ambas cosas) que amenaza al sí-mismo y tiene que ser controlado. Se inicia un círculo vicioso: cuanto más es subyugado el otro, menos es experimentado como sujeto humano y mayor es la distancia o violencia que el sí-mismo debe desplegar contra él. La consiguiente ausencia de reconocimiento (por cierto, ausencia de un mundo exterior) produce más de lo mismo. Lo que siempre se ha dado por supuesto, pero no explicado, es esta destrucción psicológica del otro, que es la condición de cualquier fantasía particular de dominación.

El rol de "el otro", que para tantas personas es su único refugio moral y esperanza política, no resulta menos complicado. Los subyugados, cuyos actos e integri-

dad no reciben ningún reconocimiento, pueden, incluso en el acto mismo de la emancipación, seguir enamorados del poder que les ha sido negado a ellos. Aunque quizá rechacen el derecho del amo a dominarlos, no rechazan sin embargo su personificación del poder. Simplemente invierten los términos y reclaman los derechos de él como suyos propios.

Este ciclo de reproducción de la autoridad idealizada, incluso en el acto de liberación, es el descrito por Freud en la lucha entre padre e hijo. Concebida en términos de dos sí-mismos que tienen el deseo de ser absolutos, la lucha entre padre e hijo no permite el reconocimiento de alguien que está fuera del sí-mismo, porque el hijo internaliza constantemente al padre, tratando de convertirse en él. La relación padre-hijo, como la relación entre el amo y el esclavo, es un modelo en el cual la oposición entre el sí-mismo y el otro sólo puede invertirse: siempre está uno arriba y el otro abajo, uno es agente y el otro paciente.

Esta complementariedad reversible constituye la pauta básica de la dominación, y pone en movimiento la negación del reconocimiento al otro original, la madre, que es reducida a la condición de objeto. La estructura resultante de sujeto y objeto (polaridad genérica) impregna totalmente nuestras relaciones sociales, nuestros modos de conocer, nuestros esfuerzos por transformar y controlar el mundo, y esta lógica generizada que en última instancia hipoteca el reino intersubjetivo, ese espacio en el cual el reconocimiento mutuo de los sujetos puede competir con la relación reversible de dominio.

Negarles subjetividad a las mujeres significa que el privilegio y el poder de la agencia cae en el padre, que entra en escena como el primer ajeno, y que también representa el principio de libertad como negación de la dependencia. Paradójicamente, entonces, el ideal de libertad lleva consigo las semillas de la dominación: la libertad *significa* huir o subyugar al otro; la autonomía

significa una fuga de la dependencia. El ideal del poder y la libertad individuales resulta sumamente seductor una vez que la fractura del reconocimiento mutuo ha cerrado al sí-mismo en el vacío de la tensión cero.

He sostenido que, para detener este ciclo de dominación, el otro tiene que representar una diferencia. Esto significa que las mujeres deben reclamar su subjetividad y ser capaces de sobrevivir a la destrucción. Pueden así ofrecer a los hombres una nueva posibilidad de colisión con el afuera, y de adquirir vida en presencia de un otro igual. La concepción de sujetos iguales sólo ha comenzado a considerarse intelectualmente plausible porque la exigencia de igualdad de las mujeres ha cobrado una fuerza social real. Este cambio material hace que la visión intersubjetiva aparezca como algo más que una abstracción utópica; hace que parezca una oponente legítima a la lógica tradicional de sujeto y objeto. La visión del reconocimiento entre sujetos iguales da origen a una nueva lógica: la lógica de la paradoja, del mantenimiento de la tensión entre fuerzas contradictorias. Quizá la paradoja más decisiva sea la que plantean nuestras necesidades simultáneas de reconocimiento e independencia: el hecho de que el otro sujeto está fuera de nuestro control y sin embargo lo necesitamos. Acoger esta paradoja es el primer paso para desenredar las cadenas del amor. Esto no significa anular nuestros lazos con los otros, sino desenmarañarlos; que no sean grilletes sino circuitos de reconocimiento.

Desde luego, incluso en teoría, ésta no es una propuesta simple. La teoría intersubjetiva ilumina la tensión básica entre el sí-mismo y el otro, pero esta tensión es sólo un lado de la historia: el modelo intersubjetivo del sí-mismo y el otro se abstrae de la trama de la vida intrapsíquica, que tiene impresas la historia del individuo y la cultura con sus símbolos y fantasías, su drama del sujeto y el objeto. He condensado el lado intrapsíquico de la historia como escisión de la tensión en formas

complementarias: sujeto y objeto, idealización y repudio, bueno y malo, agente y paciente. Lo que yo digo es que es crucial respetar las realidades diferentes descritas por la teoría intersubjetiva y la teoría intrapsíquica, y no ver una como un epifenómeno y la otra como esencial. Afirmar la posibilidad del reconocimiento mutuo no significa sugerir que en un reconocimiento ideal del mundo nunca haya tropiezos, ni que la tensión entre los individuos y dentro de ellos nunca se fracture. Estas construcciones ideales no nos ayudan a comprender de qué modo sutil lo que nosotros más deseamos puede alternativamente esclavizarnos o liberarnos.

El estrecho parentesco entre la esclavitud y la liberación, sus raíces comunes, exigen que reconozcamos el carácter doble de la realidad psicológica; al empezar por la primera relación (madre e hijo), observamos la coexistencia incómoda de tendencias contradictorias: mutuo reconocimiento y complementariedad desigual. Advertimos de qué modo la complementariedad subsume la mutualidad en la dominación erótica, en la que la idea de una persona poderosa que actúa sobre otra impotente suscita el estremecimiento de atravesar límites. Una vez más, comenzando por la lucha del infante en pos de la individuación, vemos cuán fácilmente la reacción contra la dependencia puede convertirse en amor ideal al poder paterno. Este proceso de idealización defensiva signa la entrada en una realidad con géneros. Desde luego, la idealización de las primeras figuras que nos crían es en alguna medida inevitable. Se trata de una senda del deseo de reconocimiento, una salida bienvenida en el momento exacto en que la conciencia que adquiere el niño de la oposición entre el sí-mismo y las otras cosas provoca la caída desde el estado de gracia: la confrontación con la diferencia.

Pero no es inevitable que esta confrontación sólo se resuelva mediante la escisión, y que esta escisión se convencionalice como oposición de géneros. No es inevitable

que el conocimiento de la diferencia se reduzca a la complementariedad de varón y mujer –paralela a la escisión entre sujeto y objeto, bueno y malo, agente y paciente–. Es esta complementariedad la que, incluso cuando parece idealizar la diferencia sexual, refunde el conocimiento de la diferencia como comparación ofensiva. Como hemos visto, la aceptación espuria de la diferencia sólo define al otro en oposición especular al sí-mismo. De este modo, evita la necesidad de tratar con las tendencias contradictorias dentro del sí-mismo. Esta huida del conocimiento del sí-mismo es lo que constituye la tentación en la lucha por encarar la complejidad de la vida fuera del jardín.

Es posible resistir esta tentación; es posible analizar los procesos psíquicos que alientan la escisión y subtienden la dominación, sin estereotiparlos como no ambiguamente buenos o malos, ni equipararlos con los atributos masculinos y femeninos. El feminismo no ha superado esta tentación, de ningún modo. Pero como la teoría feminista necesariamente aborda el vínculo psicológico entre el poderoso y el impotente, ha comenzado a cuestionar la lógica de la escisión, con su dualismo, polarización y simple inversión de roles. Mi propósito al lanzar una teoría intersubjetiva no es caer en esa inversión: yo no postulo una cultura pura original de la intersubjetividad, un reino femenino corrompido por la cultura de la simbolización fálica y de la idealización paterna. Este esquema de la inocencia femenina y la maldad fálica no haría más que restaurar la antigua oposición entre los géneros; sencillamente repetiría la estrategia de los oponentes a la teoría de los instintos, que invirtieron el modelo del mal original controlado por la cultura a favor de un modelo del bien original distorsionado por la cultura. Es importante ser cauteloso y no caer en esta posición reactiva; hay que aplicar esta advertencia incluso cuando proponemos que ciertos procesos psíquicos subtienden la fractura de la tensión, que se convierte en domina-

ción. Y si la fractura de la tensión forma parte de la vida, también es parte de la vida recrearla. La lógica de la paradoja incluye el reconocimiento de que la fractura se produce. Una base suficiente para el optimismo es la idea de que si la fractura está "incorporada" en el sistema psíquico, también lo está la posibilidad de renovar la tensión. Si la negación del reconocimiento no queda congelada en relaciones inmodificables, el juego del poder no tiene por qué solidificarse como dominación. Según lo revela la práctica del psicoanálisis, la fractura y la renovación son posibilidades constantes: la cuestión crucial es encontrar el punto en el que se produce la fractura, y el punto en el que es posible recrear la tensión y restaurar la condición del reconocimiento.

Mi conclusión es modesta y también utópica. La renovación del reconocimiento mutuo en la estela de su fractura no es un redentor "final de la prehistoria", sino una parte necesaria del proceso sostenido de cambio individual y social. Aspirar a esta renovación significa aceptar la inconstancia y la imperfección inevitables de nuestros esfuerzos, sin abandonar el proyecto. El feminismo, aunque muchos piensen lo contrario, ha abierto una nueva posibilidad de reconocimiento mutuo entre hombres y mujeres. Ha permitido que hombres y mujeres comiencen a enfrentar las dificultades de reconocerse entre sí, y a sacar a luz el anhelo doloroso de lo que está en el otro lado de estas dificultades. Tratar de recuperar el reconocimiento en la vida personal no significa politizarla implacablemente, ni evadir la política y renunciar a la esperanza de transformación, aunque estos fracasos efectivamente se producen en la vida real. Significa ver que lo personal y lo social están interconectados, y comprender que si sofocamos nuestros anhelos personales de reconocimiento, también sofocaremos nuestra esperanza de transformación social.

BIBLIOGRAFÍA

Abelin, Ernest: "Triangulation, the Role of the Father, and the Origins of Core Gender Identity During the Rapprochement Subphase", en R. F. Lax; S. Bach, y J. A. Burland (comps.), *Rapprochement: The Critical Subphase of Separation-Individuation*, Nueva York, Jason Aronson, 1980.

Adorno, T.W.: "Sociology and psychology", *New Left Review*, 46, 47 (1967, 1968): 67-80, 79-91.

————: "Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda", en *Gesammelte Werke*, vol. 8, Frankfurt; Suhrkamp, 1972.

Adorno, R. W.; Else Frenkel-Brunswik; Daniel J. Levinson y R. Nevitt Sanford: *The Authoritarian Personality*, Nueva York, Harper and Row, 1950.

Ainsworth, M. D. S.: "Object Relations, Dependency, and Attachment: A Theoretical Overview of the Infant-Mother Relationship", *Child Development* 40 (1969): 969-1025.

Ainsworth, M. D. S. y S. Bell: "Attachment, Exploration, and Separation Illustrated by the Behavior of One-Year-Olds in a Strange Situation", *Child Development* 41 (1970): 49-67.

————: "Mother-Infant Interaction and the Development of Competence", en K. J. Connolly y J. Bruner

(comps.), *The Growth of Competence*, Londres y Nueva York, Academic Press, 1974.

Alpert, Judith y Jody Boghossian Spencer: "Morality, Gender, and Analysis", en J. Alpert (comp.), *Psychoanalysis and Women: Contemporary Reappraisals*, Hillsdale, N. J., The Analytic Press, 1986.

Bach, Sheldon: "Self-Love and Object-Love: Some Problems of Self- and Object-Constancy, Differentiation and Integration", en R. F. Lax; S. Bach y J. A. Burland (comps.), *Rapprochement: The Critical Subphase of Separation-Individuation*, Nueva York, Jason Aronson, 1980.

Bahrick, Lorraine y John Watson: "Detection of Intermodal and Proprioceptive Visual Contingency as a Basis of Self-Perception in Infancy", *Developmental Psychology* 21(1985): 963-73.

Balint, Michael: *The Basic Fault*, Londres, Tavistock Publications, 1968. [Trad. esp.: *La falta básica*, Buenos Aires, Paidós, 1982.]

Balmary, Marie: *Psychoanalyzing Psychoanalysis: Freud and the Hidden Fault of the Father*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1982.

Barret, Michele y Mary McIntosh: *The Anti-Social Family*, Londres, Verso/New Left Books, 1982.

Bassin, Donna: "Women's Images of Inner Space: Data Toward Expanded Interpretive Categories", *International Review of Psycho-analysis* 9 (1982): 200.

Bataille, Georges: *Death and Sensuality*, Nueva York, Walker and Company, 1962.

————: "Hemingway in the Light of Hegel", *Semiotext* [e] 2, No. 2 (1976): 12-22.

Beauvoir, Simone de: *The Second Sex*, Nueva York, Knopf, 1952.

Beebe, Beatrice: "Mother-Infant Mutual Influence and Precursors of Self and Object Representations", en J. Masling (comp.), *Empirical Studies of Psychoanalytic Theories*, vol. 2, Hillsdale, N. J., Lawrence Erlbaum, 1985.

Beebe, Beatrice y Daniel Stern: "Engagement-Disengagement and Early Object Experiences", en N. Freedman y S. Frand (comps.), *Communicative Structures and Psychic Structures*, Nueva York, Plenum Press, 1977.

Beebe, Beatrice, Daniel Stern y Joseph Jaffe: "The Kinesic Rhythm of Mother-Infant Interactions", en A. W. Siegman y S. Felstein (comps.), *Of Speech and Time: Temporal Patterns in Interpersonal Contexts*, Hillsdale, N. J., Laurence Erlbaum, 1979.

Bell, R. Q.: "The Contribution of Human Infants to Caregiving and Social Interaction", en Lewis y Rosenblum (comps.), *The Effect of the Infant on Its Caregiver*, Nueva York, John Wiley, 1974.

Bellah, Robert; Richard Madsen; William Sullivan; Ann Swidler, y Steven Tipton: *Habits of the Heart*, Berkeley, University of California Press, 1985.

Benhabib, Seyla y Drusilla Cornell (comps.), *Feminism as Critique*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987.

Benjamin, Jessica: "The End of Internalization: Adorno's Social Psychology", *Telos* 32 (1977): 42-64.

————: "Authority and the Family Revisited; or, A World Without Fathers?", *New German Critique* 13 (1978): 35-58.

————: "The Alienation of Desire: Women's Masochism and Ideal Love", en Judith Alpert (comp.), *Psychoanalysis and Women: Contemporary Reappraisals*, Hillsdale, N. J., The Analytic Press, 1986.

Berger, Brigitte y Peter: *The War over the Family: Capturing the Middle Ground*, Garden City, Nueva York, Anchor Books, 1983.

Bernard, Jessie: *The Future of Motherhood*, Nueva York, Penguin Books, 1974.

Bernheimer, Charles y Claire Kahane (comps.): *Dora's Case: Freud-Hysteria-Feminism*, Nueva York, Columbia University Press, 1985.

Bernstein, Doris: "The Female Superego: A Different Perspective", *International Journal of Psycho-analysis* 64 (1983): 187-202.
Bersani, Leo: *Baudelaire and Freud*, Berkeley, University of California Press, 1977.
Blos, Peter: "The Genealogy of the Ego Ideal", *Psychoanalytic Study of the Child* 29 (1974): 43-88.
Blum, Harold: "Masochism, the Ego Ideal, and the Psychology of Women", en Harold Blum (comp.), *Female Psychology*, Nueva York, International Universities Press, 1977.
Bonaparte, Marie: *Female Sexuality*, Nueva York, International Universities Press, 1953.
Bott, Elizabeth: *Families and Social Networks: Roles, Norms and External Relationships in Ordinary Urban Families*, Nueva York, Free Press, 1957.
Bowlby, John (1951): *Maternal Care and Mental Health*, Nueva York, Schocken, 1966.
————: "The Nature of the Child's Tie to His Mother", *International Journal of Psycho-analysis* 39 (1958): 350-73.
————: *Attachment*, Londres, Penguin Books, 1971. [Trad. esp.: *El vínculo afectivo*, Buenos Aires, Paidós, 1970.]
Brazelton, T. B.: "Neonatal Assessment", en S. I. Greenspan y G. H. Pollock (comps.) *The Course of Life: Psychoanalytic Contributions Toward Understanding Personality Development*, Vol. I, *Infancy and Early Childhood*, Rockville, Md., NIMH, 1980.
Brazelton, T. B.; B. Koslowski, y M. Main: "The Origins of Reciprocity", en M. Lewis y L. Rosenblum (comps.), *The Effect of the Infant on Its Caregiver*, Nueva York, Wiley, 1974.
Brown, N. O.: *Life Against Death*, Middletown, Conn., Wesleyan University Press, 1959.
Califia, Pat: "Jessie", en *Coming to Power; Writings and Graphics on Lesbian S/M*, Boston, Samois, 1982.

Caplan, Paula: "The Myth of Woman's Masochism", *The American Psychologist* 39 (1984): 130-39.
Carpenter, G.: "Mother's Face and the Newborn", *New Scientist* 61 (1974): 742-46.
Chasseguet-Smirgel, Janine: "Feminine Guilt and the Oedipus Complex", en Janine Chasseguet-Smirgel (comp.), *Female Sexuality*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1970.
————: "Freud and Female Sexuality", *International Journal of Psycho-analysis* 57 (1976): 275-87.
————: "Some Thoughts on the Ego Ideal", *Psychoanalytic Quarterly* 45 (1976): 349-60.
————: "Reflections on the Connections between Perversion and Sadism", *International Journal of Psycho-analysis* 59 (1978): 27-35.
————: "Perversion and the Universal Law", *International Review of Psychoanalysis* 10 (1983): 293-301.
————: *The Ego Ideal: A Psychoanalytic Essay on the Malady of the Ideal*, Nueva York, Norton, 1985.
————: *Sexuality and Mind*, Nueva York, New York University Press, 1986.
Chasseguet-Smirgel, Janine (comp.): *Female Sexuality*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1970.
Children's Defense Fund: "U. S. Work Force in the Year 2000: A National Catastrophe in the Making", Washington, D. C., 1987.
Chodorow, Nancy: *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley, University of California Press, 1978.
————: "Gender, Relation, and Difference in Psychoanalytic Perspective", en Hester Eisenstein y Alice Jardine (comps.), *The Future of Difference*, Boston, G. K. Hall, 1980.
————: "Beyond Drive Theory: Object Relations and the Limits of Radical Individualism", *Theory and Society* 14 (1985): 271-319.
Chodorow, Nancy y Susan Contratto: "The Fantasy of the

Perfect Mother", en Barrie Thorne (comp.), *Rethinking the Family: Some Feminist Questions*, Nueva York, Longman, 1982.
Clarke-Stewart, Alison: *Daycare*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1982.
Clower, V. L.: "Theoretical Implications in Current Views of Masturbation in Latency Girls", en Harold Blum (comp.), *Female Psychology*, Nueva York, International Universities Press, 1977.
Coodley, C. H. (1902): *Human Nature and the Social Order*, Nueva York, Schocken, 1970.
Corbett, Ken: "Illness, Variation, Liberation: Psychoanalytic Interpretations of Male Homosexual Development", inédito.
Coot, Nancy: *The Bonds of Womanhood: "Woman's Sphere" in New England, 1780-1835*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1977.
Decasper, A. y W. Fifer: "Of Human Bonding: Newborns Prefer Their Mother's Voices", *Science* 208 (1980): 1174-76.
Deforges, Regine: *Confessions of O: Conversations with Pauline Réage*, Nueva York, Viking, 1979, trad. de S. d'Estree.
Deri, Susan: "Transitional Phenomena: Vicissitudes of Symbolization and Creativity", en Simon Grolnick y Leonard Barkin (comps.), *Between Reality and Fantasy*, Nueva York, Jason Aronson, 1978.
Descartes, René (1637): *Discourse on Method*, Harmondsworth, U. K., Penguin Books, 1968.
Deutsch, Helen: *The Psychology of Women*, vols. 1 y 2, Nueva York, Grune and Stratton, 1944, 1945.
Devereux, George: "Why Oedipus Killed Laius: A Note on the Complementary Oedipus Complex in Greek Drama", *International Journal of Psychoanalysis* 34 (1953): 132-41.
Dimen, Muriel: *Surviving Sexual Contradictions*, Nueva York, Macmillan, 1986.

Dinnerstein, Dorothy: *The Mermaid and the Minotaur*, Nueva York, Harper and Row, 1976.
Donzelot, Jacques: *The Policing of Families*, Nueva York, Pantheon, 1979.
Dubois, Ellen y Linda Gordon: "Seeking Ecstasy on the Battlefield: Danger and Pleasure in Nineteenth-Century Feminist Sexual Thought", en Carol Vance (comp.), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Boston, Routledge and Kegan Paul, 1984.
Dworkin, Andre: "Woman as Victim: *Story of O*", *Feminist Studies* 2, No. 1 (1974): 107-11.
————: "Pornography and Grief", en Laura Lederer (comp.), *Take Back the Night*, Nueva York, William Morrow, 1980.
Echols, Alice: "The New Feminism of Yin and Yang", en Ann Snitow; Christine Stansell, y Sharon Thompson (comps.), *Powers of Desire*, Nueva York, Monthly Review Press, 1983.
Ehrenreich, Barbara: *The Hearts of Men: American Dreams and the Flight from Commitment*, Garden City, N. Y., Anchor Books, 1984.
Eigen, Michael: "The Area of Faith in Winnicott, Lacan and Bion", *International Journal of Psycho-analysis* 62 (1981) 413-33.
Elshtain, Jean Bethke: *Public Man, Private Woman*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1981.
————: "Feminism, Family, and Community", *Dissent* 29 (1982): 442-49.
Emde, R. N. y J. E. Sorce: "The Rewards of Infancy: Emotional Availability and Maternal Referencing", en J. D. Call; E. Galenson, y R. Tyson (comps.), *Frontiers of Infant Psychiatry*, vol. 2, Nueva York, Basic Books, 1983.
Engel, Stephanie: "Femininity as Tragedy: Re-examining the New Narcissism", *Socialits Review* 53 (1980): 77-104.
Erikson, Erik H.: *Childhood and Society*, Nueva York, Norton, 1950.

————: "Womanhood and the Inner Space", en *Identity, Youth and Crisis*, Nueva York, Norton, 1968.
Fairbairn, Ronald: *Psychoanalytic Studies of the Personality*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1952.
————: "Steps in the Development of an Object-Relations Theory of the Personality", en *Psychonalytic Studies of the Personality*, s/f.
Farr, Susan: "The Art of Discipline", en *Coming to Power; Writings and Graphics on Lesbian S/M*, Boston, Samois, 1982.
Fast, Irene: *Gender Identity: A Differentiation Model*, Hillsdale, N. J., The Analytic Press, 1984.
Fiedler, Leslie: "Come Back to the Raft, Huck Honey", en *Love and Death in the American Novel*, Nueva York, Stein and Day, 1966.
Field, Tiffany: "Infant Gaze Aversion and Heart Rate During Face-to-Face Interaction", *Infant Behavior and Development* 4 (1981): 307-15.
First, Elsa: "The Leaving Game: I'll Play You and You Play Me: The Emergence of the Capacity for Dramatic Role Play in Two-Year-Olds", en Arieta Slade y Denny Wolfe (comps.), *Modes of Meaning: Clinical and Developmental Approaches to Symbolic Play*, Nueva York, Oxford University Press, 1988.
Flax, Jane: "Mother-Daughter Relationships: Psychodynamics, Politics and Philosophy", en Hester Eisenstein y Alice Jardine (comps.), *The Future of Difference*, Boston, G. K. Hall, 1980.
Fliegel, Zenia Odes: "Feminine Psychosexual Development in Freudian Theory: A Historical Reconstruction", *Psychoanalytic Quarterly* 42 (1973): 385-409.
————: "Women's Development in Analytic Theory: Six Decades of Controversy", en Judith Alpert (comp.), *Psychoanalysis and Women: Contemporary Reappraisals*, Hillsdale, N. J., The Analytic Press, 1986.
Foucault, Michel: *The Archaeology of Knowledge and The Discourse on Language*, Nueva York, Pantheon, 1972.

————: *History of Sexuality. Vol. 1. An Introduction*, Nueva York, Pantheon, 1978.
————: *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings*, comp. Colin Gordon, Nueva York, Pantheon, 1980.
Fraiberg, Selma: *Every Child"s Birthright: In Defense of Mothering*, Nueva York, Basic Books, 1977.
Frankfurt Institute for Social Research: *Aspects of Sociology*, Boston, Beacon Press, 1972.
Freedman, Norbert: "On Splitting and Its Resolution", *Psychoanalysis and Contemporary Thought* 3 (1980): 237-66.
Freud, Anna (1936): *The Ego and Its Mechanisms of Defense*, Nueva York, International Universities Press, 1954.
Freud, Sigmund (1900): *The Interpretation of Dreams* [*La interpretación de los sueños*], *The Standard Edition of the Complete Psychological Works* (en adelante SE), 4 y 5, Londres, Hogarth Press, 1953.
———— (1901): *The Psychopathology of Everyday Life* [*Psicopatología de la vida cotidiana*], *SE* 6.
———— (1905): *Three Essays on the Theory of Sexuality* [*Tres ensayos sobre una teoría sexual*], *SE* 7: 125-245.
———— (1911): "Formulations on the Two Principles in Mental Functioning" ["Formulaciones sobre los dos principios del acontencer psíquico"], *SE* 12: 213-26.
———— (1914): "On Narcissism: An Introduction" ["Introducción del narcisismo"], *SE* 14: 67-102.
———— (1915): "Instincts and Their Vicissitudes" ["Los instintos y sus vicisitudes"], *SE* 14: 11-140.
———— (1917): "Mourning and Melancholia" ["Duelo y melancolía"], *SE* 14: 239-58.
———— (1919): "A Child Is Being Beaten: A Contribution to the Origin of the Study of Sexual Perversions" ["Pegan a un niño. Aportación al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales"], *SE* 17: 175-204.

——— (1919): "The Uncanny" ["Lo ominoso"], *SE* 17: 217-52.
——— (1920): *Beyond the Pleasure Principle* [*Más allá del principio del placer*], *SE* 18: 7-64.
——— (1921): *Group Psychology and the Analysis of the Ego* [*Psicología de masas y análisis del yo*], *SE* 18: 65-144.
——— (1923): *The Ego and the Id* [*El yo y el ello*], *SE* 19: 1-66.
——— (1924): "The Dissolution of the Oedipus Complex" ["El sepultamiento del complejo de Edipo"], *SE* 19: 173-82.
——— (1924): "The Economic Problem of Masochism" ["El problema económico del masoquismo"], *SE* 19: 155-72.
——— (1925): "Some Psychical Consequences of the Anatomical Distinction Between the Sexes" ["Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica"], *SE* 19: 243-58.
——— (1926): *Inhibitions, Symptoms and Anxiety* [*Inhibición, síntoma y angustia*], *SE* 20: 75-176.
——— (1927): *The Future of an Illusion* [*El porvenir de una ilusión*], *SE* 21: 77-174.
——— (1930): *Civilization and Its Discontents* [*El malestar en la cultura*], *SE* 21: 57-146.
——— (1931): "Female Sexuality" ["Sexualidad femenina"], *SE* 21: 223-43.
——— (1933): "Femininity" ["La feminidad"], en *New Introductory Lectures on Psycho-Analysis* [*Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*], *SE* 22: 3-182.
——— (1937): "Analysis Terminable and Interminable" ["Análisis terminable e interminable"], *SE* 23: 211-53.
——— (1940): *An Outline of Psychoanalysis* [*Esquema del psicoanálisis*], *SE* 23: 130-208.
——— (1940): "The Splitting of the Ego in the Process of Defence" ["Escisión del yo en el proceso de defensa"], *SE* 23: 271-78.

Fromm, Erich (1941): *Escape from Freedom*, Nueva York, Discus Books, 1971. [Trad. esp.: *El miedo a la libertad*, Buenos Aires, Paidós, 1974, 1ª ed.]
Galenson Eleanor y Herman Roiphe: "Some Suggested Revisions Concerning Early Female Development", en Harold Blum (comp.), *Female Psychology*, Nueva York, International Universities Press, 1977.
————: "The Preoedipal Relationship of a Mother, Father, and Daughter", en S. H. Cath; A. R. Gurwitt y J. M. Ross (comps.), *Father and Child*, Boston, Little, Brown, 1982.
Gallop, Jane: *The Daughter's Seduction: Feminism and Psychoanalysis*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1982.
————: *Reading Lacan*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1985.
Garner, Sirley N.; Claire Kahane, y Madelon Sprengnether: *The (M)other Tongue*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1985.
Ghent, Emmanuel: "Masochism, Submission, and Surrender", Colloquio, Nueva York, University Postdoctoral Psychology Program, 1983.
————: "Credo: The Dialectics of One-Person and Two-Person Psychologies", Colloquio, Nueva York University Postdoctoral Psychology Program, 1986.
Gilligan, Carol: *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1982.
————: "On *In a Different Voice*: An Interdisciplinary Forum", *Signs* 11 (1986): 304-34.
————: "Remapping the Moral Domain: New Images of the Self in Relationship", en Thomas Heller; Morton Sosna, y David Wellberry (comps.), *Reconstructing Individualism: Autonomy, Individuality, and the Self in Western Thought*, Stanford, Calif., Stanford University Press, 1986.
Gilligan, Carol y Eve Stern: "The Riddle of Femininity

and the Psychology of Love", trabajo presentado al Seminar on the Psychology of Love, Douglass College, 1986.
Goldberg, S.: "Social Competence in Infancy: A Model of Parent-Infant Interaction", *Merrill-Palmer Quarterly* 23 (1977): 163-77.
Gordon, Linda: "Why Nineteenth-Century Feminists Did Not Support Birth Control and Twentieth-Century Feminists Do: Feminism, Reproduction, and the Family", en Barrie Thorne (comp.), *Rethinking the Family: Some Feminist Questions*, Nueva York, Longman, 1982.
Green, André: "The Analyst, Symbolization and Absence in the Analytic Setting", en *On Private Madness*, Nueva York, International Universities Press, 1986.
————: "Potencial Space in Psychoanalysis: The Object in the Setting", en *On Private Madness*, Nueva York, International Universities Press, 1986.
Greenberg, Jay y Stephen Mitchell: *Object Relations in Psychoanalytic Theory*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1983.
Greenson, Ralph: "Dis-identifying from Mother: Its Special Importance for the Boy", *International Journal of Psycho-analysis* 49 (1968): 370-74.
Griffin, Susan: *Woman and Nature*, Nueva York, Harper and Row, 1978.
————: *Pornography and Silence: Culture's Revenge Against Nature*, Nueva York, Harper and Row, 1981.
Grunberger, Bela: *Narcissism*, Nueva York, International Universities Press, 1979.
Gunsberg, Linda: "Selected Critical Review of Psychological Investigations of the Early Father-Infant Relationship", en S. H. Cath; A. R. Gurwitt y J. M. Ross (comps.) *Father and Child*, Boston, Little, Brown, 1982.
Guntrip, Harry: *Personality Structure and Human Interaction*, Nueva York, International Universities Press, 1961.

Habermas, Jürgen: "A Theory of Communicative Competence", en H. P. Dreitzel (comp.), *Recent Sociology*, Nº 2, Nueva York, Macmillan, 1970.
————: *Knowledge and Human Interests*, Boston, Beacon Press, 1971.
————: "Technology and Science as Ideology", en *Toward a Rational Society*, Boston, Beacon Press, 1971.
————: "Moral Development and Ego Identity", en *Communication and the Evolution of Society*, Boston, Beacon Press, 1979.
Harding, Sandra y Meryl Hintikka (comps.): *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and the Philosophy of Science*, Boston, Reidel, 1983.
Harris, Adrienne: "The Rationalization of Infancy", en John Broughton (comp.), *Critical Theories of Psychological Development*, Nueva York, Plenum Press, 1987.
Harris, Elizabeth: "Sadomasochism: A Personal Experience", en R. Linen; D. Pagano; D. Russell y S. Star (comps.), *Against Sadomasochism*, Palo Alto, Calif., Frog in the Well, 1982.
Hartmann, Heinz (1939): *Ego Psychology and the Problem of Adaptation*, Nueva York, International Universities Press, 1958. [Trad. esp.: *La psicología del yo y el problema de la adaptación*, Buenos Aires, Paidós, 1987.]
Hegel, G. W. F.: *Phänomenologie des Geistes*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1952.
Hines, Paulette Moore y Nancy Boyd-Franklin: "Black Families", en M. McGoldrick; J. Pearce y J. Giardano (comps.), *Ethnicity and Family Therapy*, Nueva York, Guilford, 1982.
Honey, Margaret y Broughton, John: "Feminine Sexuality: An Interview with Janine Chasseguet-Smirgel", *Psychoanalytic Review* 72 (1985): 527-48.
Horkheimer, Max: "Authority and the Family" (originalmente en *Studien über Autorität under Familie*, Pa-

rís, Félix Alcan, 1936), en *Critical Theory*, Nueva York, Seabury Press, 1972.
————: "Authority and the Family Today", en Ruth Anshen (comp.), *The Family: Its Function and Destiny*, Nueva York, Harper and Row, 1949.
————: "Traditional and Critical Theory", en *Critical Theory*, Nueva York, Seabury Press, 1972.
Horkheimer, Max y T. W. Adorno (1947): *Dialectic of Enlightenment*, Nueva York, Seabury Press, 1972.
Horney, Karen (1924): "On the Genesis of the Castration Complex in Women", en *Feminine Psychology*, Nueva York, Norton, 1967.
———— (1926): "The Flight from Womanhood", en *Feminine Psychology*, ob. cit.
———— (1932): "The Dread of Woman", en *Feminine Psychology*, ob. cit.
———— (1933): "The Denial of the Vagina", en *Feminine Psychology*, ob. cit.
———— (1933): "The Problem of Feminine Masochism", en *Feminine Psychology*, ob. cit.
Irigaray, Luce (1974): *Speculum of the Other Woman*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1985.
———— (1977): "This Sex Which Is Not One", en *This Sex Which Is Not One*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1985.
Jacobson, Edith: *The Self and the Object World*, Nueva York, International Universities Press, 1964.
Jacoby, Russell: *Social Amnesia*, Boston, Beacon Press, 1975.
Johnson, Miriam: "Fathers and 'Femininity' in Daughters: A Review of the Research", *Sociology and Social Research* 67 (1983): 1-17.
Kaplan, Louise: "Symposium on *The Interpersonal World of the Infant*", en *Contemporary Psychoanalysis* 23 (1987): 27-45.
Keller, Evelyn: *A Feeling for the Organism: The Life and Work of Barbara McClintock*, San Francisco, W. H. Freeman, 1983.

————: *Reflections on Gender and Science*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1985.
————: "Making Gender Visible in the Pursuit of Nature's Secrets", en Teresa de Lauretis (comp.), *Feminist Studies / Critical Studies*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.
Kernberg, Otto: *Borderline Conditions and Pathological Narcissism*, Nueva York, Jason Aronson, 1975. [Trad. esp.: *Desórdenes fronterizos y narcisismo patológico*, Buenos Aires, Paidós, 1979, 1ª ed.]
————: *Internal World and External Reality*, Nueva York, Jason Aronson, 1980.
Kestenberg, J.; J. H. Marcus; K. M. Sossin, y R. Stevenson: "The Development of Paternal Attitudes", en S. H. Cath; A. R. Gurwitt, y J. M. Ross (comps.), *Father and Child*, Boston, Little, Brown, 1982.
Khan, Masud: *Alienation in Perversions*, Nueva York, International Universities Press, 1979.
Klein, Melanie: *Envy and Gratitude*, Nueva York, Basic Books, 1957. [Trad. esp.: *Envidia y gratitud*, en *O. C. de M. Klein*, vol. 3, Buenos Aires, Paidós, 1988.]
Klinnert, M. D. y otros: "Emotions as Behavior Regulators: Social Referencing in Infancy", en R. Plutchik y H. Kellerman (comps.), *Emotion: Theory, Research, and Experience*, nº 2, Nueva York, Academic Press, 1983.
Kholberg, Lawrence: *The Philosophy of Moral Development*, San Francisco, Harper and Row, 1981.
————: "Reply to Owen Flanagan and Some Comments on the Puka-Good-paster Exchange", *Etics* 92 (1982): 513-28.
Kohlberg, Lawrence y R. Kramer: "Continuities and Discontinuities in Childhood and Adult Moral Development", *Human Development* 12 (1969): 93-120.
Kohut, Heinz: *The Analysis of the Self*, Nueva York, International Universities Press, 1971.
————: *The Restoration of the Self,* Nueva York, Inter-

national Universities Press, 1977. [Trad. esp.: *La restauración del sí-mismo*, Buenos Aires, Paidós, 1980.]
Kovel, Joel: *The Age of Desire*, Nueva York, Pantheon, 1982.
Kristeva, Julia: "Women's Time", *Signs* 7 (1981): 13-35.
————: "About Chinese Women", en Toril Moi (comp.), *The Kristeva Reader*, Nueva York, Columbia University Press, 1986.
Kundera, Milan: *The Unbearable Lightness of Being*, Nueva York, Harper and Row, 1984.
Lacan, Jacques (1949): "The Mirror-Stage as Formative of the Function of the I", en *Écrits, A Selection*, Nueva York, Norton, 1977.
Lamb, Michael: "The Development of Parental Preferences in the First Two Years of Life", *Sex Roles* 3 (1977): 495-97.
Lampl-de Groot, Jeanne: *The Development of the Mind*, Londres, Hogarth Press, 1966.
Laplanche, J.: *Life and Death in Psychoanalysis*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1976.
Lasch, Christopher: *Haven in a Heartless World: The Family Besieged*, Nueva York, Basic Books, 1977.
————: *The Culture of Narcissism*, Nueva York, Norton, 1979.
————: "The Freudian Left and the Cultural Revolution", *New Left Review* 129 (1981): 23-34.
————: *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times*, Nueva York, Norton, 1984.
————: "Why the Left has No Future", *Tikkun* 1 (1986): 92-94.
Lazarre, Jane: *On Loving Men*, Nueva York, Dial Press, 1980.
Levenson, Ricki: "Intimacy, Autonomy and Gender: Developmental Differences and their Reflection in Adult Relationships", *Journal of the American Academy of Psychoanalysis* 12 (1984): 529-44.
————: "Boundaries, Autonomy, and Aggression: An

Exploration of Women's Difficulty with Logical and Abstract Thinking", en prensa.
Lewis, M., y Goldberg, S.: "Perceptual-Cognitive Development in Infancy: A Generalized Expectancy Model", *Merrill-Palmer Quarterly* 15 (1969): 81-100.
Lewis, M. y Rosenblum, L. (comps.): *The Effect of the Infant on Its Caregiver*, Nueva York, John Wiley, 1974.
Lichtenberg, Joseph: *Psychoanalysis and Infant Research*, Hillsdale, N. J., The Analytic Press, 1983.
Loewald, Hans (1951): "Ego and Reality", en *Papers on Psychoanalysis*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1980.
———— (1960): "The Therapeutic Action of Psychoanalysis", en *Papers on Psychoanalysis*, ob. cit.
———— (1979): "The Waning of the Oedipus Complex", en *Papers on Psychoanalysis*, ob. cit.
Lukacs, Georg: *History and Class Consciousness* (1918-30), Cambridge, Mass., M.I.T. Press, 1971.
————: "The Antinomies of Bourgeois Thought", en *History and Class Consciousness*, ob. cit.
MacFarlane, J.: "Olfaction in the Development of Social Preferences in the Human Neonate", en M. Hofer (comp.), *Parent-Infant Interaction*, Amsterdam, Elsevier, 1975.
MacKinnon, Catherine: *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1987.
Mahler, Margaret; Fred Pine, y Anni Bergmann: *The Psychological Birth of the Human Infant*, Nueva York, Basic Books, 1975.
Mannheim, Karl: *Man and Society in an Age of Reconstruction*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1940.
Marcuse, Herbert (1934-38): "Philosophy and Critical Theory", en *Negations: Essays in Critical Theory*, Boston, Beacon Press, 1968.
————: *Eros and Civilization*, Nueva York, Vintage Books, 1962.

————: "The Obsolescence of the Freudian Concept of Man", en *Five Lectures*, Boston, Beacon Press, 1970.
Marx, Karl: *Capital I*, Nueva York, International Publishers, 1974.
Mead, George Herbert: *Mind, Self, and Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1955.
Menaker, Esther: *Masochism and the Emerging Ego*, Nueva York, Human Sciences Press, 1973.
————: "Some Inner Conflicts of Women in a Changing Society", en A. Roland y B. Harris (comps.), *Career and Motherhood*, Nueva York, Human Sciences Press, 1979.
Miller, Jean Baker: *Toward a New Psychology of Women*, Boston, Beacon Press, 1976.
————: "What Do We Mean by Relationships?", en *Works in Progress* del Stone Center, Wellesley, Mass., 1987.
Miller, Nancy: "Changing the Subject: Authorship, Writing and the Reader", en Teresa de Lauretis (comp.), *Feminist Studies/Critical Studies*, Bloomington, Indiana University Press, 1986.
Miller, Kate: *Sexual Politics*, Nueva York, Avon Books, 1972.
Milner, Marion: "D. W. Winnicott and the Two-Way Journey", en Simon Grolnick y Leonard Barkin (comps.), *Between Reality and Fantasy*, Nueva York, Jason Aronson, 1978.
Mitchell, Juliet: *Psychoanalysis and Feminism*, Nueva York, Pantheon, 1974.
————: "Introduction", en Juliet Mitchell y Jacqueline Rose (comps.), *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and L'École Freudienne*, Nueva York, Norton, 1982.
Mitscherlich, Alexander: *Society Without the Father*, Nueva York, Harcourt, Brace, and World, 1970.
Modell, Arnold: *Object Love and Reality*, Nueva York, International Universities Press, 1968.
————: *Psychoanalysis in a New Context*, Nueva York, International Universities Press, 1984.

Money, J.: "Gender Role, Gender Identity, Core Gender Identity: Usage and Definition of Terms", *Journal of the American Academy of Psychoanalysis* 1 (1973): 397-402.

Money, J., y A. A. Erhardt: *Man and Woman, Boy and Girl*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1972.

Montgrain, Noel: "On the Vicissitudes of Female Sexuality: The Difficult Path from 'Anatomical Destiny' to Psychic Representation", *International Journal of Psycho-analysis* 64 (1983): 169-86.

Murphy J. M. y C. Gilligan: "Moral Development in Late Adolescence and Adulthood: A Critique and Reconstruction of Kohlberg's Theory", *Human Development* 23 (1980): 77-104.

Olesker, Wendy: "Sex Differences in Two- and Three-Year-Olds", *Psychoanalytic Psychology* 1 (1982): 269-89.

Oliner, Marion: "The Anal Phase", en D. Mendell (comp.), *Early Female Development*, Nueva York, Spectrum, 1982.

Person, Ethel: "Sexuality as the Mainstay of Identity", *Signs* 5 (1980): 605-30.

Person, Ethel, y Ovesey, Lionel: "Psychoanalytic Theories of Gender Identity", *Journal of the American Academy of Psychoanalysis* 11 (1983): 203-26.

Petchesky, Rosalind: "Fetal Images: The Power of Visual Culture in the Politics of Reproduction", *Feminist Studies* 13 (1987): 263-93.

Peterfreund, Emanuel: "Some Critical Comments on Psychoanalytic Conceptualizations of Infancy", *International Journal of Psycho-analysis* 59 (1978): 427-41.

Piaget, Jean (1937): *The Construction of Reality in the Child*, Nueva York, Basic Books, 1954.

Piaget, Jean y Barbel Inhelder: *The Psychology of the Child*, Nueva York, Basic Books, 1969.

Pine, Fred: "In the Beginning: Contributions to a Psy-

choanalytic Developmental Psychology", *International Review of Psycho-analysis* 8 (1981): 15-33.
Pruett, Kyle: *The Nurturing Father*, Nueva York, Warner Books, 1987.
Réage, Pauline: *Story of O*, Nueva York, Grove Press, 1965.
Reich, Annie (1960): "Pathological Forms of Self-Esteem Regulation", en *Psychoanalytic Contributions*, Nueva York, International Universities Press, 1973.
Reich, Wilhelm (1933): *The Mass Psychology of Fascism*, Nueva York, Simon and Schuster, 1970.
————: "The Imposition of Sexual Morality", en Lee Baxandall (comp.), *Sex-Pol: Essays, 1929-1934*, Nueva York, Vintage Books, 1972.
————: "What Is Class Consciousness?", en *Sex-Pol: Essays, 1929-1934,* ob. cit.
Rogow, Arnold: *The Dying of the Light*, Nueva York, Putnam, 1975.
Roiphe, Herman y Eleanor Galenson: *Infantile Origins of Sexual Identity*, Nueva York, International Universities Press, 1981.
Rosaldo, Michele: "Women, Culture, and Society: A Theoretical Overview", en Michele Rosaldo y Louise Lamphere (comps.), *Woman, Culture, and Society*, Stanford, Calif., Stanford University Press, 1974.
Rose, Jacqueline: "Introduction", en Juliet Mitchell y Jacqueline Rose (comps.), *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and L'École Freudienne*, Nueva York, Norton, 1982.
Rustin, Michael: "A Socialist Consideration of Kleinian Psychoanalysis", *New Left Review* 131 (1982): 71-96.
Ryan, Mary: *Cradle of the Middle Class: The Family in Oneida County, New York, 1790-1865*, Nueva York, Cambridge University Press, 1981.
Sander, Louis: "Polarity, Paradox, and the Organizing Process in Development", en J. D. Call; E. Galenson, y R. L. Tyson (comps.), *Frontiers of Infant Psychiatry*, nº 1, Nueva York, Basic Books, 1983.

Schachtel, Ernst: *Metamorphosis*, Nueva York, Basic Books, 1959.
Schafer, Roy: *Aspects of Internalization*, Nueva York, International Universities Press, 1968.
Schaffer, H. R.: *The Growth of Sociability*, Harmondsworth, U. K., Penguin Books, 1971.
————: *Mothering*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1977.
Schaffer, H. R. y P. E. Emerson: "The Development of Social Attachments in Infancy", *Monograph of the Society for Research in Child Development* 29 (1964).
Sennett, Richard: *The Fall of Public Man*, Nueva York, Knopf, 1977.
————: *Authority*, Nueva York, Knopf, 1980.
Shreve, Anita: "The Working Mother as Role Model", *The New York Times Magazine*, 9 de setiembre de 1984.
Slater, Philip: "Toward a Dualistic Theory of Identification", *Merrill-Palmer Quarterly* 7 (1961): 113-26.
Smirnoff, V.: "The Masochistic Contract", *International Journal of Psychoanalysis* 50 (1969): 665-71.
Snitow, Ann; Christine Stansell, y Sharon Thompson (comps.), *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, Nueva York, Monthly Review Press, 1983.
Sobo, Simon: "Narcissism as a Function of Culture", *The Psychoanalytic Study of the Child* 32 (1977): 155-74.
Stacey, Judith: "Are Feminists Afraid to Leave Home? The Challenge of Conservative Pro-family Feminism", en Juliet Mitchell y Ann Oakley (comps.), *What Is Feminism? A re-examination*, Nueva York, Pantheon, 1986.
Stack, Carol: *All Our Kin: Strategies for Survival in a Black Community*, Nueva York, Harper and Row, 1975.
Stechler, G. y S. Kaplan: "The Development of the Self: A Psychoanalytic Perspective", *The Psychoanalytic Study of the Child* 35 (1980): 85-106.
Stern, Daniel: "The Goal and Structure of Mother-Infant

Play", *Journal of the American Academy of Child Psychiatry* 13 (1974): 402-21.

————: "A Microanalysis of Mother-Infant Interaction. Behaviors Regulating Social Contact between a Mother and Her Three-and-a-half-month-old Twins", *Journal of the American Academy of Child Psychiatry* 13 (1974): 501-17.

————: "Mother and Infant at Play: The Dyadic Interaction Involving Facial, Vocal and Gaze Behavior", en M. Lewis y L. Rosenblum (comps.), *The Effect of the Infant on Its Caregiver*, Nueva York, John Wiley, 1974.

————: *The First Relationship: Infant and Mother*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1977.

————: "The Early Development of Schemas of Self, of Other, and of Various Experiences of 'Self with Other' ", en J. Lichtenberg y S. Kaplan (comps.), *Reflections on Self Psychology*, Hillsdale, N. J., The Analytic Press, 1983.

————: *The Interpersonal World of the Infant: A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology*, Nueva York, Basic Books, 1985 [trad. esp.: *El mundo interpersonal del infante*, Buenos Aires, Paidós, 1991].

Stern, Daniel; Beatrice Beebe; Joseph Jaffe, y Stephen Bennett: "The Infant's Stimulus World During Social Interaction: A Study of Caregiver Behaviors with Particular Reference to Repetition and Timing", en H. R. Schaffer (comp.), *Studies in Mother-Infant Interaction*, Londres, Academic Press, 1977.

Stoller, Robert: *Sex and Gender*, Nueva York, Jason Aronson, 1968.

————: "The 'Bedrock' of Masculinity and Femininity: Bisexuality", *Archives of General Psychiatry* 26 (1972): 207-12.

————: "Facts and Fancies (1974): An Examination of Freud's Concept of Bisexuality", en Jean Strouse (comp.), *Women and Analysis*, Boston, G. K. Hall, 1985.

————: *Perversion*, Nueva York, Pantheon, 1975.
————: *Sexual Excitement*, Nueva York, Simon and Schuster, 1980.
Stolorow, Robert, y Frank Lachmann: *Psychoanalysis of Developmental Arrests*, Nueva York, International Universities Press, 1980.
Stone Center, The: *Works in Progress*, Wellesley, Mass., 1987.
Sullivan, Harry Stack: *The Interpersonal Theory of Psychiatry*, Nueva York, Norton, 1953.
Theweleit, Klaus: *Male Fantasies*, vols. 1 y 2, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987, 1988.
Polpin, Marie: "On the Beginnings of the Cohesive Self", *The Psychoanalytic Study of the Child* 34 (1971): 316-52.
Torok, María: "The Significance of Penis Envy in Women", en Janine Chasseguet-Smirgel (comp.), *Female Sexuality*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1970.
Trevarthen, Colin: "Descriptive Analyses of Infant Communicative Behavior", en H. R. Schaffer (comp.), *Studies in Mother-Infant Interaction*, Londres, Academic Press, 1977.
————: "Communication and Cooperation in Early Infancy: A Description of Primary Intersubjectivity", en M. Bullowa (comp.), *Before Speech: The Beginning of Interpersonal Communication*, Nueva York, Cambridge University Press, 1980.
————: "The Foundations of Intersubjectivity: Development of Interpersonal and Cooperative Understanding in Infants", en D. R. Olson (comp.), *The Social Foundation of Language and Thought: Essays in Honor of Jerome Bruner*, Nueva York, Norton, 1980.
Tronick, E.; H. Als, y L. Adamson: "Structure of Early Face-to-Face Communicative Interactions", en M. Bullowa (comp.), *Before Speech: The Beginning of Interpersonal Communication*, Nueva York, Cambridge University Press, 1980.

Tronick, E.; H. Als, y T. B. Brazelton: "Mutuality in Mother-Infant Interaction", *Journal of Communication* 27 (1977): 74-79.

Watson, J. S.: "Smiling, Cooing, and 'The Game' ", *Merrill-Palmer Quarterly* 18 (1973): 323-39.

Weber, Max (1919): "Science as a Vocation", en H. Gerth y C. W. Mills (comps.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, Nueva York, Oxford University Press, 1958.

——— (1922): *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, comps., Guenther Roth y Claus Wittich, Nueva York, Bedminster Press, 1968.

Weitzman, Lenore: *The Divorce Revolution: The Unexpected Social and Economic Consequences for Women in America*, Nueva York, Free Press, 1985.

White, R. W.: "Motivation Reconsidered: The Concept of Competence", *Psychological Review* 66 (1959): 297-333.

Willis, Ellen: "Feminism, Moralism and Pornography", en Ann Snitow; Christine Stansell, y Sharon Thompson (comps.), *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, Nueva York, Monthly Review Press, 1983.

Winnicott, D. W. (1951): "Transitional Objects and Transitional Phenomena", en *Playing and Reality*. Harmondsworth, U. K., Penguin Books, 1974.

——— (1967): "The Location of Cultural Experience", en *Playing and Reality*, ob. cit.

——— (1967): "The Mirror Role of Mother and Family in Child Development", en *Playing and Reality*, ob. cit.

———: "Creativity and Its Origins", en *Playing and Reality*, ob. cit.

——— (1971): "The Use of an Object and Relating through Identifications", en *Playing and Reality*, ob. cit.

———: *The Maturational Process and the Facilitating Environment*, Nueva York, International Universities Press, 1965. [Trad. esp.: *El proceso de maduración y el ambiente facilitador*, Buenos Aires, Paidós, 1993.]

———— (1958): "The Capacity to Be Alone", en *The Maturational Process and the Facilitating Environment*, ob. cit.
———— (1960): "Ego Distortion in Terms of True and False Self", en *The Maturational Process and the Facilitating Environment*, ob. cit.
————: *The Child, the Family, and the Outside World*, Harmondsworth, U. K., Penguin Books, 1964.
———— (1956): "Primary Maternal Preocupation", en *Through Pediatrics to Psychoanalysis*, Londres, Hogarth Press, 1978.
Wolfe, Tom: "The 'Me' Decade and the Third Great Awakening", *New York Magazine*, 10 de agosto de 1976.
Yogman, M. W.: "Observations on the Father-Infant Relationship", en S. H. Cath; A. R. Gurwitt, y J. M. Ross (comps.), *Father and Child*, Boston, Little, Brown, 1982.
Young, Michael, y Peter Willmott (1957): *Family and Kinship in East London*, Harmondsworth, U. K., Penguin Books, 1972.

NOTAS

INTRODUCCIÓN

1. "Truth and Power," pág. 119, en *Power/Knowledge: Selected Interviews.* Foucault continúa diciendo: "Lo que le da asidero al poder, lo que hace que se lo acepte, es simplemente el hecho de que no sólo gravita sobre nosotros como una fuerza que dice no, sino que atraviesa y produce cosas, induce placer, forma conocimiento, produce discurso". Entre las cosas que produce un sistema de poder, un discurso, está el carácter mismo de la rebelión contra él. Véase también su crítica de la "hipótesis represiva" del psicoanálisis en su *History of Sexuality, Vol. I.*

2. Freud, *Civilization and Its Discontents,* especialmente págs. 122-133.

3. Marcuse, *Eros and Civilization*, pág. 83.

4. Las primeras discusiones psicoanalíticas importantes sobre el problema de la dominación se produjeron en el contexto del triunfo del fascismo en Europa, con los consiguientes fracasos de los movimientos sociales de izquierda. Wilhelm Reich, conocido por su trabajo en los proyectos teóricos y de pedagogía social en la década de 1920, ya había comenzado a formular la idea de que la autoridad obra a través de la represión del instinto. Sus escritos *The Mass Psychology of Fascism* y "What Is Class Consciousness" representaron la más fuerte defensa del instinto contra la cultura. El punto de vista alternativo, la defensa de la autoridad racional, democrática, surgió en el trabajo de los "teóricos críticos" de Francfort, Max Horkheimer, T. W. Adorno, Herbert Marcuse y (por un breve lapso) Erich Fromm. (Véase *Studien über Autorität und Familie*). Los teóricos críticos caracterizaron como peligrosa la concepción freudiana de los instintos,

y gradualmente asumieron la defensa de la antigua autoridad moral del superyó paterno por sobre las nuevas formas "inconsútiles" de dominación en la sociedad de masas, fascistas o burguesas (véase Horkheimer y Adorno, *Dialectic of Enlightenment*; Horkheimer, "Authority and the Family Today"; Marcuse, "The Obsolescence of the Freudian Concept of Man"). De este modo, esa generación de teóricos sociales psicoanalíticos reafirmó, y no resolvió, la antinomia entre el instinto y la civilización. Esta antinomia subtiende la idea de la "sociedad sin padres" y la defensa de la autoridad paterna. Véase también el análisis de posguerra titulado *Society Without the Father*, de Alexander Mitscherlich, y la discusión por Russell Jacoby de los teóricos de Francfort en *Social Amnesia*.

En *Escape from Freedom*, Erich Fromm desarrolló la idea de la búsqueda del "ayudante mágico", rechazando la teoría del instinto, pero utilizando la idea freudiana del líder de masas (*Psicología de las masas y análisis del yo*). El énfasis que pone Fromm en la evitación de la angustia, más bien que en el instinto, si bien es útil, pierde de vista la naturaleza erótica de la sumisión, y el hecho de que la relación parental primordial tiene tanto que ver con el amor como con la angustia. Dos intentos posteriores de salir de la *impasse* creada por el paradigma del instinto contra la civilización fueron los de N. O. Brown en *Life Against Death* y de Marcuse en *Eros and Civilization*. Ambos autores sostienen que el instinto no es necesariamente destructivo, pero a ellos les interesa menos explicar la sumisión que demostrar que la civilización es represiva, y que nos separa de nuestros deseos más profundos.

5. En términos estrictos, debemos admitir que Reich ("The Imposition of Sexual Morality"), Marcuse (*Eros and Civilization*) y Brown (*Life Against Death*) no ignoraron el problema de la subordinación de la mujer. Sin embargo, tanto en Reich como en Marcuse la discusión de este problema queda siempre pasada por alto mientras se examinan las relaciones sociales de producción; el análisis feminista deja paso al análisis marxista. Tampoco para Brown la dominación masculina era una cuestión independiente, sino un hito en el camino de la negación cultural de la muerte y los instintos.

6. Mi análisis comparte muchos supuestos comunes con los aportes teóricos de Nancy Chodorow (*The Reproduction of Mothering* y "Gender, Relation and Difference in Psychoanalytic Perspective"), Evelyn Keller (*Reflections on Gender and Science*), Dorothy Dinnerstein (*The Mermaid and the Minotaur*) y Carol Gilligan (*In Different Voice* y "Remapping the Moral Domain"). Con ellas estoy en deuda.

7. De Beauvoir, *The Second Sex*.

CAPÍTULO 1: EL PRIMER VÍNCULO

1. En el vuelco del interés psicoanalítico hacia las relaciones objetales hay involucradas diferentes corrientes; algunas subrayan la relación interna con el objeto, mientras que otras incluyen el objeto externo real. La suerte de estas corrientes ha sido muy distinta en Inglaterra y Estados Unidos, aunque se considera que en ambos casos tratan sobre las relaciones objetales. La tendencia británica se inició con la obra de Melanie Klein sobre las primeras fases de la relación entre madre e hijo (véase, por ejemplo, *Envy and Gratitude*), en las décadas de 1930 y 1940, y a continuación se apartó de la teoría de los instintos con las obras de Ronald Fairbairn (véase *Psychoanalytic Studies of the Personality*), D.W. Winnicott (véase *The Maturational Process and the Facilitating Environment*) y Michael Balint, cuyo trabajo sobre el amor primario fue el primero en postular claramente un origen social para las relaciones del infante. (A veces se considera a Balint por separado, como miembro de la escuela húngara; véase *The Basic Fault.*) En Harry Guntrip, *Personality Structure and Human Interaction*, puede encontrarse un resumen del desarrollo y de las diferencias entre los teóricos de las relaciones objetales, con especial énfasis en Fairbairn.

En Estados Unidos, la teoría de las relaciones objetales fue eclipsada por la psicología del yo, que es la posición de los teóricos de la corriente principal en el período de posguerra. Esta escuela no se concentró hasta mucho después en el mundo objetal interno; un hito en esta evolución fue la obra de Edith Jacobson titulada *The Self and the Object World* (1964). La obra de Margaret Mahler y otros sobre la separación-individuación en la infancia (*The Psychological Birth of the Human Infant*) también impulsó significativamente a la psicología del yo en la dirección de las relaciones objetales. Importantes psicoanalistas norteamericanos han contribuido al desarrollo de la teoría de las relaciones objetales, como por ejemplo Hans Loewald ("The Therapeutic Action of Psychoanalysis") y Arnold Modell (*Object Love and Reality*). Algunas de las críticas a la teoría de los instintos realizadas por los teóricos de las relaciones objetales ingleses fueron también planteadas en Estados Unidos por Heinz Kohut, quien fundó la psicología del sí-mismo en la década de 1970 (véase *The Restoration of the Self*). Harry Stack Sullivan (*The Interpersonal Theory of Psychiatry*), en coincidencia con el foco en las relaciones de la escuela británica y a pesar de haber sido separado y rechazado por los psicoanalistas freudianos en el período de posguerra, contribuyó a que en la práctica clínica se prestara una mayor atención a las realidades externas, sobre todo en la psicosis. Las relaciones entre estos diferentes

desarrollos son examinadas por Jay Greenberg y Stephen Mitchell en su libro *Object Relations in Psychoanalytic Theory*.

2. El foco en la diferenciación en la infancia no significa que la infancia determine las experiencias posteriores, sino que establece ciertos temas y pautas que reaparecen más tarde, a veces en otras formas.

3. Sobre las capacidades neonatales se están realizando una cantidad enorme de investigaciones. Son cada vez más comunes los experimentos destinados a documentar la temprana identificación por el infante de su propia madre. Sobre la preferencia del infante por el rostro y la voz de su madre en la primera semana de vida, véase T. B. Brazelton, "Neonatal Assessment"; J. MacFarlane examina la preferencia del infante por la leche materna en "Olfaction in the Development of Social Preferences in the Human Neonate"; G. Carpenter ha estudiado la preferencia de los infantes de dos semanas por el rostro de la madre en "Mother's Face and the Newborn"; véase también A. DeCasper y W. Fifer, "Of Human Bonding: Newborns Prefer Their Mother's Voices".

4. Investigadores de la infancia subrayan que el infante es un socio activo en la relación. Hablan del infante "competente", que puede suscitar en el cuidador adulto el tipo de conducta óptimo para su seguridad y desarrollo emocionales: el infante proporciona claves inteligibles, es responsivo y está activamente interesado en la estimulación parental. Véase S. Goldberg, "Social Competence in Infancy"; M. D. S. Ainsworth y S. Bell, "Mother-Infant Interaction and the Development of Competence"; R. Q. Bell, "The Contribution of Human Infants to Caregiving and Social Interaction", y Lewis, Lewis y Rosenblum (comps.), *The Effect of the Infant on Its Caregiver*.

5. La idea de influencia recíproca entre el infante y la madre ha adquirido prominencia especialmente como resultado de la observación de la interacción en el juego. Mi propia lectura de esta interacción ha sido sobre todo influida por la obra de Beatrice Beebe (véase "Mother-Infant Mutual Influence and Precursors of Self and Object Representations") y Daniel Stern. Como introducción de esta investigación véase Daniel Stern, *The First Relationship*.

6. El carácter indiscriminado de la pulsión respecto del objeto y la indiferencia, u hostilidad, del yo respecto del mundo exterior fueron examinados por Freud en "Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico" y en "Pulsiones y destinos de pulsión". La posición de Freud fue criticada por dos tempranos e influyentes expositores de la actividad y la curiosidad del infante: Ernst Schachtel (*Metamorphosis*) y R. W. White ("Motivation Reconsidered: The Concept of Competence"). Ellos abordan el problema de la teoría freudiana del

narcisismo primario, también criticada por Balint. Otra ola de crítica a la concepción freudiana se desarrolló más tarde, como respuesta a la noción de Mahler del autismo del infante (*The Psychological Birth of the Human Infant*), y ha sido bien resumida por Emanuel Peterfreund ("Some Critical Comments on Psychoanalytic Conceptualizations of Infancy") y Stern (*The Interpersonal World of the Infant*).

7. Véanse Piaget e Inhelder (*The Psychology of the Child*) y Piaget (*The Construction of Reality in the Child*). Desde luego, los psicólogos han sido influidos por muchas tendencias no psicoanalíticas: no sólo Piaget, sino también G. H. Mead (*Mind, Self, and Society*) y C. H. Cooley (*Human Nature and the Social Order*), cuyas teorías de psicología social afirmaron el papel central de la relación con el otro en la génesis del sí-mismo.

8. John Bowlby utilizó la investigación etológica con animales y niños para formular su muy influyente teoría de la primacía del vínculo afectivo. En un estudio redactado para la Organización Mundial de la Salud, *Maternal Care and Mental Health*, Bowlby formuló los temas básicos de la teoría del vínculo afectivo. Este autor dice que, mientras que la teoría freudiana hace del vínculo afectivo un fenómeno secundario y lo define como "anaclítico" (dependiente de la pulsión de gratificación oral), dicho vínculo puede observarse como una conducta independiente de tales necesidades (véase Bowlby, "The Nature of the Child's Tie to His Mother" y Ainsworth, "Object Relations, Dependency and Attachment").

9. Bowlby (*Attachment*) describe cómo algunos infantes separados de sus progenitores pero ubicados en un escenario que les procuraba una considerable interacción social pudieron constituir un vínculo afectivo normal con sus padres en el término de las dos semanas siguientes a su retorno, mientras que los que habían estado en escenarios hospitalarios sin tal interacción necesitaron ocho semanas o más para desarrollar el mismo apego. Véase también H. R. Schaffer, *The Growth of Sociability*.

10. Ainsworth y Bell ("Attachment, Exploration, and Separation") desarrollaron una importante técnica de investigación, la observación de infantes en una situación extraña, para evaluar el apego del niño a su madre. Esta prueba utiliza la reacción y angustia del infante ante extraños, que se desarrolla en el segundo semestre de la vida, y se basa en el supuesto de que los infantes con apegos normales se aferran a la madre cuando están angustiados. Ainsworth observó cuán bien el niño podía reunirse con la madre después de la separación, y obtener reaseguramiento de su presencia.

11. Guntrip (*Personality Structure and Human Interaction*) subrayó especialmente la idea de Fairbairn (*Psychoanalytic Studies of*

the Personality) de que cuando la pulsión se dirige primariamente al aspecto psicosexual, y no al objeto total, esto representa un deterioro de la relación.

12. Mahler y otros, *The Psychological Birth of the Human Infant.*

13. La idea de la "ruptura del cascarón" de Mahler fue también cuestionada por los investigadores que han hallado que la responsividad e interacción del infante es un proceso acumulativo. Véase la nota 6.

14. Stern, "The Early Development of Schemas of Self, of Other, and of Various Experiences of 'Self with Other' ". Véase también *The Interpersonal World of the Infant.* Stern, un pionero de la investigación sobre la infancia, sostiene que las estructuras o capacidades emergentes son innatas en el infante, y que para que se desplieguen basta con que él entre en interacción con otras personas. Por ejemplo, puesto que el infante puede descriminar entre el refuerzo constante y el refuerzo intermitente de la conducta, está en condiciones de aprender rápidamente a discriminar entre lo que hace él (la voz resuena en el pecho) y lo que hace el otro (la respuesta).

15. Winnicott, "Primary Maternal Preocupation", pág. 304.

16. Kohut, *The Restoration of the Self.* La psicología del sí-mismo sostiene que necesitamos usar a las otras personas como "objetos/sí-mismo" al servicio de la autoestima y la cohesión a lo largo de toda la vida, y critica lo que considera una exageración psicoanalítica de la independencia como meta de la madurez. Según lo señalan Greenberg y Mitchell (*Object Relations*), esta crítica exagera el menosprecio psicoanalítico a la dependencia. Tampoco distingue entre usar a los otros como "objetos/sí-mismo" y reconocer al otro como un sujeto externo, de modo que pasa por alto el punto clave de la concepción intersubjetiva.

17. Véanse Habermas, "A Theory of Communicative Competence"; Trevarthen, "Communication and Cooperation in Early Infance: A Description of Primary Intersubjectivity", y Stern, *The Interpersonal World of the Infant.* La teorización de Mead (*Mind, Self, and Society*) sobre la creación del significado compartido prefigura las observaciones de Habermas sobre la intersubjetividad, y su discusión de los gestos es pertinente para enfocar el desarrollo del infante con una perspectiva de teoría social. La distinción que traza Arnol Modell (en *Psychoanalysis in a New Context*) entre la psicología unipersonal y la psicología bipersonal es esencialmente análoga a la que yo estoy realizando entre lo intersubjetivo y lo intrapsíquico. El examen que realiza Lichtenberg de la intersubjetividad, en *Psychoanalysis and Infant Research*, la ubica, en términos de autoconciencia del hacer, en el segundo año de vida, mucho después de lo que creen Stern y Trevarthen.

18. En este punto es útil la idea de la complementariedad, como lo ha demostrado Michael Eigen en su examen de Winnicott ("The Area of Faith in Winnicott, Lacan and Bion"). Modell (*Psychoanalysis in a New Context*) también sostiene que debemos ver estas teorías como complementarias, y que es prematuro pensar en sintetizarlas.

19. Según lo señala Emmanuel Ghent ("Credo: The Dialectic of One-Person and Two-Person Psychologies"), no es necesario optar entre la realidad externa y la interna, tal como Freud lo postuló al pasar de la teoría de la seducción a la idea de que sus pacientes no habían sido realmente seducidas, sino que fantaseaban.

20. Stern, *The Interpersonal World of the Infant*, págs. 92-93.

21. Véase J. S. Watson, "Smiling, Cooing, and 'The Game' ". Véase también M. Lewis y S. Goldberg, "Perceptual-Cognitive Development in Infancy".

22. Este fenómeno del control con la madre ha sido documentado por Emde y sus colaboradores en un experimento que empleó el "precipicio visual", que produce la impresión de una caída posible; y el infante continúa avanzando o se detiene, según sea la respuesta materna: duda o aliento. Véase Klinnert y otros, "Emotions as Behavior Regulators: Social Referencing in Infancy", y Emde y Sorce, "The Rewards of Infancy: Emotional Availability and Maternal Referencing".

23. Sobre la necesidad de que el niño reconozca a la madre como sujeto por derecho propio, véanse Dinnerstein, *The Mermaid and the Minotaur*; Chodorow, "Gender, Relation and Difference in Psychoanalytic Perspective", y Keller, *Reflections on Gender and Science*.

24. Véase Chodorow, *The Reproduction of Mothering*; Chodorow y Contratto, *The Fantasy of the Perfect Mother*", y Dinnerstein, *The Mermaid and the Minotaur*.

25. El reconocimiento del infante como un ser social activo que se relaciona con la madre como persona no elimina totalmente el problema de la perspectiva psicológica centrada en el infante, que ve en la madre a una mera facilitadora del desarrollo del niño. Esta perspectiva tiende a hacer de la competencia evolutiva un fin en sí, y ha desvalorizado un tanto la relación emocional del infante con los progenitores (quizá porque ignora lo intrapsíquico). Parte de este énfasis en la actividad y la competencia del infante, sobre todo en las actitudes cognitivas tempranas, deriva más de la tendencia dominante a subrayar el desempeño que del interés en la sociabilidad (véase Adrienne Harris, "The Rationalization of Infancy").

26. Chodorow (*The Reproduction of Mothering*) señala que los psicoanalistas, con unas pocas excepciones importantes, ignoran la discrepancia entre la naturaleza total del amor del infante y la naturaleza parcial del amor de la madre. Lo que el psicoanálisis subraya

(la visión del niño, la visión de una realidad interior, no exterior) es adecuado para la situación clínica, pero no para la teórica.

27. En psicoanálisis, el empleo del concepto del reflejo especular materno es común pero problemático. (Véanse Winnicott, "The Mirror Role of Mother and Family in Child Development", y la idea de Kohut del objeto especular en *The Restoration of the Self.*) La metáfora del espejo ha sido criticada desde un punto de vista feminista por Gilligan ("Remapping the Moral Domain"), y desde el punto de vista de la investigación de la infancia por Stern (*The Interpersonal World of the Infant*).

28. La crítica de la separatividad como meta ha sido realizada por varias feministas, especialmente el grupo que rodea a Jean Baker Miller (véanse los *Works in Progress* del Stone Center), Chodorow, "Gender, Relation and Difference", y Gilligan, "Remapping the Moral Domain".

29. Estos términos, "figura" y "fondo", fueron empleados de un modo un tanto distinto por Fred Pine en su esclarecedor aporte al debate sobre la naturaleza de la diferenciación ("In the Beginning"). Pine, coautor del principal enunciado de la teoría de la separación-individuación junto con Mahler y Bergmann (*The Psychological Birth of the Human Infant*), intentó remediar las dificultades que surgen de la idea de un autismo inicial del infante. No obstante, todavía sostiene que el juego y la interacción son el trasfondo, mientras que la satisfacción funcional y las experiencias de fusión son los "momentos mágicos" intensos que constituyen a la figura. Los momentos desagradables son el elemento que en la fase simbiótica alternan con la intensidad de la fusión beatífica en la lactación. Stern ("The Early Development of Schemas of Self") ha criticado la formulación de Pine, sobre la base de que la diferenciación entre el sí-mismo y el otro es un proceso continuo, y en realidad no lo anula la intensa intimidad física denominada fusión. Además, el juego activo exuberante, uno de cuyos rasgos indudables es la diferenciación, representa una experiencia tan intensa como las de fusión.

30. Los primeros trabajos sobre la interacción madre-infante de la década de 1970 se centraron en la estructura de la reciprocidad y en la posibilidad de ver el juego como un modelo de la interacción. La investigación sobre el juego facial madre-infante fue realizada por varios grupos, que llegaron a conclusiones análogas (véanse Brazelton, Koslowski y Main, "The Origins of Reciprocity"; Tronick, Als y Adamson, "Structure of Early Face-to-Face Communicative Interactions", y Tronick, Als y Brazelton, "Mutuality in Mother-Infant Interaction"; también Stern, "The Goal and Structure of Mother-Infant Play", "Mother and Infant at Play: The Dyadic Interaction Involving

Facial, Vocal and Gaze Behavior" y *The First Relationship*, y Stern, Beebe, Jaffe y Bennet, "The Infant's Stimulus World During Social Interaction"; además Trevarthen, "Descriptive Analyses of Infant Communicative Behavior" y "The Foundations of Intersubjectivity".

31. Beebe, "Mother-Infant Mutual Influence and Precursors of Self and Object Representations".

32. Stern, *The First Relationship*, y Beebe, Stern y Jaffe, "The Kinesic Rhythm of Mother-Infant Interactions".

33. Stern, *The First Relationship*, pág. 116. Las formulaciones de Stern subrayan que este aprendizaje no es de tipo instrumental; está ligado con la diversión, la excitación y el placer.

34. Exámenes de las interacciones de "acoso y esquive" pueden encontrarse en Beebe y Stern, "Engagement-Disengagement"; Stern, *The First Relationship*, y Stern, "A Microanalysis of Mother-Infant Interaction".

35. Beebe y Stern, "Engagement-Disengagement".

36. Las pautas dinámicas de la interacción interpersonal coinciden en este punto con los determinantes de la regulación interna. La esfera separada (el inconsciente simbólico), donde la psique reconstruye y elabora lo que ha ocurrido en el intercambio con el exterior, aún no existe. Pero la representación ya se está iniciando, en una forma previa, como lo sugiere Beebe ("Mother-Infant Mutual Influence"), en la interiorización de las pautas de interacción entre el sí-mismo y el otro, que son las precursoras de las ulteriores representaciones. Esta autora dice que "el proceso mismo de ajustes recíprocos, en cuanto éstos crean pautas esperadas", da tempranamente forma a "representaciones interactivas".

37. Stern (*The Interpersonal World of the Infant*) define el relacionamiento anterior no como intersubjetividad sino como relacionamiento nuclear; aunque está de acuerdo con Trevarthen en que la intersubjetividad es una capacidad humana emergente innata, Stern sostiene que no existe a los tres o cuatro meses. A mi juicio, el concepto de intersubjetividad se puede utilizar del mejor modo como constructo teórico que abarca la trayectoria de las experiencias acumuladas hasta el reconocimiento de mentes separadas que comparten el mismo estado. Si esta percatación da un salto adelante en la sintonía entre los siete y los nueve meses, podríamos decir que la intersubjetividad ha dado su primer paso hacia la autoconciencia, la "intersubjetividad para sí".

38. Stern, *The Interpersonal World of the Infant*, págs. 138-42.

39. Ibíd, pág. 127.

40. Mahler y otros, *The Psychological Birth of the Human Infant*. Véase la discusión sobre "la recarga", págs. 65-75. Mahler y otros ob-

servan que los niños dan sus primeros pasos sin ayuda apartándose de la madre y no acercándose a ella (pág. 73). La teoría del vínculo afectivo, tal como la ha formulado Ainsworth ("Object Relations, Dependency and Attachment"), también ve de este modo los principales acontecimientos del desarrollo, pero subraya el equilibrio entre el vínculo y la exploración. Esta construcción de la tensión dentro del sí-mismo ha comenzado a influir en quienes proponen la teoría de la separación-individuación. En respuesta a una crítica de Stern a Mahler, Louise Kaplan, investigadora asociada de esta última, aboga por la idea del equilibrio entre la individuación y el vínculo afectivo ("Symposium on *The Interpersonal World of the Infant*"), sosteniendo que Stern exagera la unilateralidad de la teoría de la separación-individuación cuando dice que "Para Mahler, la conectividad es el resultado de un fracaso de la diferenciación; para nosotros es un éxito de la función psíquica" (*The Interpersonal World of the Infant*, pág. 241). En otro lugar del libro, Stern escribe (más equitativamente) que no se trata de invertir el orden del desarrollo, sino de que "tanto la separación/individuación como las nuevas formas de experimentar unión (o de estar-con) emergen de la misma experiencia de la intersubjetividad" (pág. 127).

41. Como subraya Stern, compartir estados afectivos es la línea de referencia de la intersubjetividad (véase *The Interpersonal World of the Infant*).

42. Véase Modell (*Psychoanalysis in a New Context*), quien sostiene que los afectos son el aspecto central de la psicología bipersonal.

43. Véase Stechler y Kaplan, "The Development of the Self: A Psychoanalytic Perspective".

44. Hegel, *Phänomenologie des Geister*; la traducción es mía.

45. Ibíd.

46. "Es para [la conciencia] que es y no es inmediatamente la conciencia del otro; e incluso así, siendo que este otro es sólo para sí, en ello se trasciende como existente para sí; sólo al existir para el otro es para sí. Cada uno es el medio para el otro, a través del cual cada uno es mediado y unido consigo mismo, y cada uno es para sí mismo y el otro un ser inmediato, que existe para sí, que simultáneamente es sólo para sí en virtud de esta mediación. Ellos *se reconocen* como *reconociéndose mutuamente*." *Phänomenologie*, pág. 143.

47. Cuando Hegel procede a dilucidar la relación de las dos conciencias, explica que cada persona debe tratar de demostrar la certidumbre de sí misma en la lucha a muerte que todos enfrentamos con un otro. Esta lucha a muerte culmina en la relación del amo y el esclavo, cuando uno se rinde y el otro se impone. Hegel ve el origen de la dominación en este desenlace, que no es el del reconocimiento mutuo.

48. Mahler y otros, *The Psychological Birth of the Human Infant*, págs. 65-75.

49. Ibíd., págs. 76-108.

50. El psicoanálisis clásico, como Hegel, parte del individuo en un estado de omnipotencia. Mahler utiliza la omnipotencia para caracterizar los sentimientos del niño en la unión simbiótica de la primera infancia, en la cual el niño experimentaría el apoyo del otro como una extensión del sí-mismo. También emplea el concepto en su discusión sobre el ambulador del reacercamiento que reclama con vehemencia "un control omnipotente". La idea de la omnipotencia ha sido criticada en relación con ambas fases (por ejemplo, Peterfreund, "Some Critical Comments on Psychoanalytic Conceptualizations of Infancy"), por proyectar en la infancia un estado adulto (la creencia de que uno puede controlar a los otros). A esto, Pine, el colega de Mahler, ha replicado (*"In the Beginning"*) que la omnipotencia no consiste en "exigencias imposibles", sino que describe lo que siente un infante cuando ella o él cree que su llanto ha conseguido "mágicamente" que la madre le dé el pecho. Pero se podría aducir que el sentimiento subjetivo del infante cuando la madre responde a su llanto no es quizá de omnipotencia, sino sencillamente de efectividad. Entiendo que la idea de omnipotencia sólo puede aparecer en el contexto de la impotencia y el desamparo. El deambulador en el reacercamiento descubre los límites de su efectividad, y me parece que constituye una ilustración de la idea de omnipotencia mejor que el infante que no puede establecer ninguna distinción entre los logros reales y mágicos. La omnipotencia no es una idea significativa como estado original, sino como una fantasía que los niños construyen ante la decepción, una reacción a la pérdida: por cierto, habitualmente deriva de una percepción del poder de la madre. Es la sensación o la amenaza de pérdida lo que lleva a "exigencias imposibles", al intento de recobrar lo que nunca tuvimos pero imaginamos haber poseído. La omnipotencia es el deseo defensivo, enterrado en toda psique, de tener un mundo perfecto y prevalecer sobre el tiempo, la muerte y el otro; es la confianza en que la coacción puede dar resultado.

51. Mahler y otros, *The Psychological Birth of the Human Infant*, pág. 96.

52. Freud, "Introducción del narcisismo".

53. La psicología del yo llama "constancia del objeto" a la capacidad para mantener una representación del otro como presente y bueno, incluso cuando esté ausente o exista un conflicto con él. Se puede sostener que esta internalización es muy importante, pero no equivale a reconocer la independencia del otro. Cuando se conceptualiza la resolución del reacercamiento en los términos de la constancia del ob-

jeto, el tema evolutivo de la separación se reduce a ser capaz de tolerar la ausencia o la agresión; esto olvida la apreciación o el disfrute reales de la separatividad del otro, apreciación y disfrute que se supone que experimenta la madre con su hijo.

54. Winnicott, "Ego Distortion in Terms of True and False Self".

55. Winnicott, *Playing and Reality*.

56. Ibíd, págs. 103-4.

57. Ibíd, pág. 105.

58. Ibíd, pág. 106.

59. André Green, "Potential Space in Psychoanalysis: The Object in the Setting".

60. Winnicott, *Playing and Reality*, pág. 106.

61. Elsa First, "The Leaving Game: I'll Play You and You Play Me".

62. Eigen, "The Area of Faith in Winnicott, Lacan and Bion".

63. Winnicott, *The Child, the Family and the Outside World*, pág. 62.

64. Winnicott, "Transitional Objects and Transitional Phenomena", en *Playing and Reality*.

65. Susan Deri, "Transitional Phenomena: Vicissitudes of Symbolization and Creativity". Esta autora explica que cuando la madre se adapta a las necesidades del bebé y responde a su llamada de hambre, el bebé tiene la ilusión de que él ha creado realmente el pecho con su necesidad, de que su necesidad es creativa; Winnicott llama a esto "la ilusión creativa".

66. Sander, "Polarity, Paradox, and the Organizing Process in Development".

67. Sander cita el artículo de Winnicott titulado "The Capacity to Be Alone": " '...la base de la capacidad para estar solo es una paradoja; es la experiencia de estar solo mientras algún otro está presente' ". Y además, " 'sólo cuando está solo (es decir, en presencia de alguien) puede el infante descubrir su propia vida personal. La alternativa patológica es una vida falsa basada en reacciones a estímulos externos' ". (Sander, "Polarity, Paradox, and the Organizing Process in Development", pág. 322; Winnicott, "The Capacity to Be Alone", pág. 34.)

68. *Metamorphosis*, de Schachtel, contiene una de las más tempranas descripciones de cómo el objeto llega a ser plenamente visualizado, en la atención focal, cuando no existe ninguna presión de la necesidad o la angustia. Este autor dice de la "absorción" (perderse en la contemplación del objeto) que puede producirse en el estado en que el sujeto ya no se inyecta en la cosa. Éste es el contrapunto obvio a estar libre de la intrusión del otro.

69. La teoría freudiana de que el yo es el precipitado de los obje-

tos abandonados ha sido la base de la psicología del yo. Su inicio suele ubicarse en la publicación del artículo de Freud titulado "Duelo y melancolía", y su formulación principal se encuentra en *El yo y el ello*. El desarrollo de la psicología del yo continuó en la década de 1930 con *The Ego and Its Mechanisms of Defense* (1936), de Anna Freud, y *Ego Psychology and the Problem of Adaptation* (1939), de Heinz Hartmann.

70. Marie Tolpin, "On the Beginnings of the Cohesive Self".

71. De este modo, Tolpin considera que la idea del objeto transicional es un paso más en el desarrollo de la concepción freudiana de la formación del yo como "precipitado de las catexias de objeto abandonadas". Esta autora anticipa aquí el pensamiento de la psicología del sí-mismo, de la cual más tarde ella misma se convirtió en un importante exponente, y que considera la estructura psíquica como creada por "internalizaciones transmutadoras".

72. Véase André Green, "The Analyst, Symbolization and Absence in the Analytic Setting".

73. T. Field, "Infant Gaze Aversion and Heart Rate During Face-to-Face Interactions". Beebe (en discusión) ha propuesto una perspectiva del desarrollo en la cual el infante refina sus propias capacidades para la regulación ejercitándolas, es decir en la interacción.

74. En este punto, Stern ("The Early Development of Schemas of Self") discute con Pine ("In the Beginning"), quien ha descrito los "momentos mágicos" de gratificación (por ejemplo, el amamantamiento) como momentos de unión real. Pine quiere privilegiar esos momentos intensos de unidad como la figura, sin dejar de dar importancia al fondo cotidiano de la distinción entre el sí-mismo y el otro. Schachtel fue el primero en introducir esta idea, con una forma ligeramente distinta.

75. Stern, "The Early Development of Schemas of Self".

76. Por ejemplo, véase Fairbairn, "Steps in the Development of an Object-Relations Theory of the Personality".

77. Freud, *El malestar en la cultura*.

78. Keller (*Reflections on Gender and Science*), en su discusión de Schachtel y la objetividad dinámica, observando el menosprecio de la unidad en la teoría freudiana, proporciona una muy buena descripción de un tipo diferente de unión, que permite las sensaciones simultáneas de ser distinto del otro y perderse en él.

79. Podemos rastrear el deseo de diferencia hasta el temprano interés del infante en lo nuevo, lo discrepante e incluso lo disyuntivo. Bahrick y Watson ("Detection of Intermodal and Proprioceptive Visual Contingency") han demostrado que los infantes, entre un vídeo simultáneo que refleja sus movimientos y un *playback* demorado,

prefieren mirar este último. El reconocimiento de la diferencia como complemento de la semejanza o unidad es un punto importante que distingue la teoría intersubjetiva de la psicología del sí-mismo.

80. En la teoría de las pulsiones, el propio estado es transformado por el otro, y la teoría de las relaciones objetales incluye la complementariedad de ser sostenido, pero ambos enfoques se centran en el sujeto concebido individualmente y en su relación complementaria con el objeto. Estas dos teorías contrastan con la mutualidad postulada por la teoría intersubjetiva.

81. Kundera, *La insoportable levedad del ser.*

82. Freud, *El malestar en la cultura.*

CAPÍTULO 2: EL AMO Y EL ESCLAVO

1. Véanse las observaciones de Freud sobre la omnipotencia en "Introducción del narcisismo", y en *El malestar en la cultura.*

2. De Beauvoir, siguiendo a Hegel, inicia *The Second Sex* diciendo que no se trata de saber por qué los hombres quieren dominar, sino por qué pueden hacerlo. Este enfoque, comparable en cierto sentido al supuesto freudiano de que el hombre es el lobo del hombre a menos que la civilización lo restrinja, podría hacer que la sumisión parezca no problemática, pero en realidad de Beauvoir explora detalladamente la psicología de la mujer.

3. Véanse Andrea Dworkin, "Woman as Victim: *Story of O*", y Susan Griffin, *Pornography and Silence.* El defecto de este tipo de análisis, que son endémicos en el movimiento feminista contra la pornografía, es la negación de la diferencia entre los actos rituales, voluntarios, de sumisión, subjetivamente considerados agradables, y los actos de agresión o violación terroríficos e involuntarios, aunque se produzcan en el marco de un contrato teóricamente voluntario, como el matrimonio.

4. Regine Deforges, *Confessions of O: Conversations with Pauline Réage.*

5. Réage, *Story of O*, pág. 15-17.

6. Ibíd., pág. 82.

7. Ibíd., pág. 81.

8. Ibíd., pág. 93.

9. Freud, "El problema económico del masoquismo". La idea del masoquismo como placer en el dolor ha sido quizás una condensación excesivamente influyente del pensamiento de Freud (en "Pulsiones y destinos de pulsión" él distingue el "dolor en sí", por un lado, y por el otro "la excitación sexual que lo acompaña"). Esa condensación ha si-

do rectificada por muchos psicoanalistas contemporáneos, que interpretan el masoquismo en los términos del yo o el sí-mismo y sus relaciones objetales; estos autores ven el masoquismo como deseo de sumisión a un otro idealizado, como protección contra sentimientos abrumadores de dolor psíquico, pérdida del objeto y fragmentación. Véase mi reseña del problema en "The Alienation of Desire"; véanse también Masud Khan, *Alienation in Perversions*; Robert Stoller, *Sexual Excitement* y *Perversion*; Esther Menaker, *Masochism and the Emerging Ego,* y V. Smirnoff, "The Masochistic Contract". Estos escritos apuntan a los dilemas subyacentes del narcisismo que se "resuelven" con el dolor infligido por una autoridad idealizada. Tales explicaciones tienen un precedente en la idea freudiana original del "masoquismo moral", que Freud definió como "el masoquismo propio del yo" (véase "El problema económico del masoquismo"), y que más tarde Karen Horney relacionó con la baja autoestima y la dificultad para la separación ("The Problem of Feminine Masochism").

10. Réage, *Story of O*, pág. 152.

11. Khan, *Alienation in Perversions*.

12. La idea de Freud ("El problema económico del masoquismo") es que la erotización permite manejar estímulos negativos de control muy difícil.

13. Para una discusión de este punto, véase Leo Bersani, *Baudelaire and Freud*.

14. Freud no utilizaba el término "represión" sólo para denominar una defensa específica, sino también como el pilar fundamental (*Grundpfeil*) del psicoanálisis (*Esquema del psicoanálisis*). Originalmente, el término "escisión" tenía para Freud un sentido más estrecho (véase "La escisión del yo en el proceso de defensa"), pero Melanie Klein y los teóricos influidos por ella hicieron de éste un concepto clave (véase *Envy and Gratitude,* págs. 324-25). En Melanie Klein, la escisión es el proceso de dividir el objeto en bueno y malo, para impedir que el malo contamine al bueno; es también la división temprana entre el amor y el odio, la segregación de una parte del sí-mismo para proyectarlo sobre el objeto, y otros mecanismos relacionados. En realidad, Freud se refirió a la escisión de los objetos bueno y malo, exactamente en este sentido, en una nota al pie de "Lo ominoso". Kernberg (*Borderline Conditions and Pathological Narcissism*) sostiene que la escisión (sobre todo en forma de idealización y desvalorización) es la defensa crucial en los trastornos límite o fronterizos, con lo cual le atribuye una función paralela a la de la represión en la neurosis. Yo prefiero la concepción de Fairbairn (*Psychoanalytic Studies*), que insiste en el carácter defensivo de este proceso (por más que sea ubicuo), y no la concepción kleiniana, que hace de él una fase del desarrollo.

15. Georges Bataille, *Death and Sensuality*, págs. 11-25, sobre todo la pág. 24.

16. Según la psicología del sí-mismo, la motivación primordial del masoquismo es el miedo a perder el sí-mismo, a la fragmentación y al derrumbe (véase Stolorow y Lachmann, *Psychoanalysis of Developmental Arrests*).

17. Elizabeth Harris, "Sadomasochism: A Personal Experience". La interpretación psicoanalítica del masoquismo muestra que el masoquista es el director oculto de la experiencia, como lo señala Stoller (*Sexual Excitement*). Coinciden con esto quienes escriben sobre el sadomasoquismo a partir de su experiencia personal. Véase Susan Farr, "The Art of Discipline".

18. Georges Bataille, "Hemingway in the Light of Hegel", pág. 12. Véase también en Richard Sennett, *Authority*, una interpretación de Hegel en términos de poder y obediencia.

19. Freud, *El malestar en la cultura*; véase también *Más allá del principio del placer* sobre la pulsión de muerte.

20. Freud, *El malestar en la cultura*. Freud cierra este pasaje con su famosa observación de que la agresión es "el mayor impedimento para la civilización", que nos amenaza con "la hostilidad de cada uno contra todos y de todos contra cada uno", y de que la evolución de la civilización depende de "la lucha entre Eros y la Muerte" (pág. 122).

21. Freud, *El malestar en la cultura*. Lo que propongo es que veamos la tensión instintual como una metáfora de la experiencia del sí-mismo, de la condición de estasis entre el sí-mismo y el otro, representada en la mente como una condición del sí-mismo. Esta representación tiene una apariencia real: lo que comienza como algo que existe entre los sujetos termina experimentándose como la vida de fantasía del sujeto aislado, apareciendo como instintual o primario, como puramente interno y generado en el sí-mismo.

22. Las descripciones de las experiencias sadomasoquistas por mujeres participantes ponen énfasis en tales emociones. Susan Farr ("The Art of Discipline") dice que para el sádico, que disfruta de "la ilusión de un poder total" y de la supervivencia del otro, el sentido de realidad se ve realzado: "En el proceso, cada amante se vuelve real para el otro [...] como en el proceso de volverse real descrito en el libro para niños *The Velveteen Rabbit*...".

23. Mi posición en este punto es una versión modificada de la de Winnicott, que postula una especie de omnipotencia temprana. El resultado de la destrucción frustrada es la escisión. Norbert Freedman ("On Splitting") proporciona una buena descripción de esta secuencia: la escisión "proviene de un momento en el que el infante enfrenta el carácter totalmente azaroso del ambiente ante sus propias acciones,

de modo que ya no parece estrictamente posible afectar ese ambiente (el 'no-yo') por medio de las acciones del sí-mismo. La rabia que sigue a esta confrontación con el desvalimiento constituye la génesis de la escisión. La clave para la resolución de la escisión es el establecimiento de la externalidad" (pág. 244).

24. Freud, "Pulsiones y destinos de pulsión".

25. Laplanche, *Life and Death in Psychoanalysis*, pág. 124. Laplanche escribe: "Eros [...] difiere de la sexualidad, el primer descubrimiento del psicoanálisis. Eros es lo que trata de mantener, preservar, incluso aumentar la cohesión y la tendencia sintética de los seres vivos y la vida psíquica [...] [...Lo que] aparece con Eros es la forma de sexualidad *vinculada y vinculante* [...] Ante este triunfo de lo vital y lo homeostático, a Freud le quedaba [...] reafirmar [...] una especie de antivida como sexualidad, goce frenético [*jouissance*], lo negativo, la compulsión de repetición [...] Pues la pulsión de muerte no posee energía propia. Su energía es libido. O, mejor dicho, la pulsión de muerte es el alma misma, el principio constitutivo de la circulación libidinal" (pág. 123). De modo que, según Laplanche, y a mi juicio está en lo cierto, la sexualidad puede entrar en aleación con Eros o con la muerte y la destrucción, pero el gran descubrimiento del psicoanálisis fue esta forma negativa de la sexualidad, que nos abre a la atracción peculiar de la muerte y la destrucción.

26. Sheldon Bach, "Self-Love and Object-Love".

27. Emmanuel Ghent, "Masochism, Submission, and Surrender".

28. Ibíd.

29. En *Metamorphosis*, Ernst Schachtel desarrolló la idea de quedar creativamente absorbido en el otro como una especie de experiencia trascendente de pérdida del sí-mismo.

30. Chodorow, *The Reproduction of Mothering*. Véase también Miller, *Toward a New Psychology of Women*.

31. Stoller, *Perversion*, pág. 99.

32. Ralph Greenson, "Dis-identifying from Mother".

33. Chodorow, "Gender, Relation and Difference in Psychoanalytic Perspective".

34. Keller (*Reflections on Gender and Science*) ha examinado las consecuencias de la desindentificación respecto de la madre para un cierto tipo de racionalidad, una objetividad estática, que distancia del objeto.

35. Stoller (*Perversion*) especula que "la perversión es lo máximo en separaciones, el asesinato de la madre" (pág. 150). En la perversión, Stoller percibe por igual la anulación y la promoción de la separación. Estoy de acuerdo con esta paradoja. Creo que ofrece una explicación mejor que la idea de Chasseguet-Smirgel, en cuanto a que la

violación es simplemente un esfuerzo por desdiferenciarse, una transgresión de la ley paterna (véase "Reflections on the Connections between Perversion and Sadism" y "Perversion and the Universal Law"). Hay que tener presentes las intenciones contradictorias del sadismo, puesto que ellas expresan el lado oculto de la separación paterna.

36. Chasseguet-Smirgel ("Perversion and the Universal Law") demuestra que el principal objeto del ataque de Sade es el cuerpo materno, pues la madre es percibida como una envenenadora del niño, que lo usa para sus propios fines. Creo que la motivación crucial de este ataque es la envidia al poder percibido de la madre o, en el sentido de Klein, envidia del pecho; la madre puede proveer o retirar el bien que sólo ella contiene. Esta envidia tiene una consecuencia doble, que constituye la esencia del sadismo masculino: por un lado niega la bondad de la madre y al mismo tiempo la declara mala, y por el otro, el propio sádico se convierte en la figura poderosa que puede retirar o proporcionar la satisfacción.

37. Estoy dando por supuesto que la mujer de de Beauvoir como otro es fundamentalmente la madre.

38. Chodorow (*The Reproduction of Mothering*) subraya no sólo que la niña mantiene su identificación con la madre, sino que esta identificación es diferente de la del varón desde el principio, y se basa en un tipo distinto de relación objetal entre madre e hija.

39. Hegel, *Phänomenologie*. Hegel dice que, sin esclavitud, el miedo a la muerte permanece "interior y mudo", pero la servidumbre la da su forma objetiva.

40. Freud desarrolló la idea del masoquismo femenino "como una expresión de la naturaleza femenina", y la forma de masoquismo "más accesible a nuestra observación", en su ensayo de 1924 titulado "El problema económico del masoquismo". Sin embargo, se estaba refiriendo a la feminidad de los hombres, a las fantasías de homosexuales varones. Fueron Marie Bonaparte (*Female Sexuality*) y Helene Deutsch quienes en realidad aplicaron adecuadamente el concepto a las mujeres, de un modo más elaborado. Deutsch (*The Psychology of Women*) llega a postular que las mujeres no sólo buscan la satisfacción masoquista en las relaciones sexuales con los hombres, cuando renuncian a su aspiración a la actividad y también al deseo de pene, sino también en la maternidad y sus dolores. A pesar de la crítica excelente realizada por Horney ("The Problem of Feminine Masochism"), este concepto no dejó de ser popular en los círculos psicoanalíticos hasta fines de la década de 1960. Desde entonces ha caído en el descrédito, como puede verse en la crítica a la que lo han sometido psicoanalistas de la corriente principal, como por ejemplo Harold Blum ("Masochism, the Ego Ideal, and the Psychology of Women").

41. Véase una ilustración de esta ecuación en *Women and Nature*, de Susan Griffin.

42. Paula Caplan, "The Myth of Woman's Masochism", pág. 137. Es interesante que Catherine Mac Kinnon, en *Feminism Unmodified*, sostenga que las feministas deben aceptar la sumisión de las mujeres como un hecho: por cierto, como el elemento básico de su experiencia heterosexual.

43. Caplan señala correctamente que Deutsch confunde el sacrificio de la maternidad con un deseo de dolor, en lugar de advertir la capacidad para sobrellevarlo en interés de una meta superior, y en su apoyo cita a de Beauvoir y Blum, entre otros. La crítica de Caplan a los primeros teóricos es buena en términos ideológicos, pero no ofrece una exploración psicoanalítica particularmente útil.

44. Cita tomada de *Coming to Power*, una antología de escritos sobre el sadomasoquismo lesbiano. Obsérvese el subtítulo alternativo del libro: "S/M: una forma de erotismo basada en un intercambio consensual de poder".

CAPÍTULO 3: EL DESEO DE LA MUJER

1. Freud, "El sepultamiento del complejo de Edipo", "Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos", "Sobre la sexualidad femenina", y la conferencia "La feminidad", en *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*.

2. Véase la discusión de Ethel Person sobre las dificultades sexuales de las mujeres en "Sexuality as the Mainstay of Identity".

3. Véase Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism*. El psicoanálisis sostiene que, desde el punto de vista del niño, la madre preedípica cuyo poder aún no se ha rendido ante el padre es fálica (véase Freud, "La feminidad"). La madre "fálica" es la amada y poderosa en la época preedípica, y la madre "castrada" es la repudiada por el niño en el período edípico.

4. Lazarre, *On Loving Men*, pág. 17.

5. Véase Muriel Dimen, *Surviving Sexual Contradictions*, sobre la mujer como objeto del deseo.

6. Esto es así no sólo en escritos feministas explícitos, como el de Chodorow, sino también en una amplia gama de discusiones psicoanalíticas. Un ejemplo destacado es *Gender Identity: A Differentiation Model*, de Irene Fast.

7. La formulación más importante de la teoría de la identidad genérica fue inicialmente presentada por Robert Stoller en *Sex and Gender*. También ha sido importante *Man and Woman, Boy and Girl*, el

libro de Money y Erhardt. Estas obras se basan en casos de desarrollo sexual ambiguo, en los cuales la identidad genérica fisiológica era dudosa, y la identidad genérica psicológica tenía que ser atribuida. Véanse también, de Stoller, "Facts and Fancies: An Examination of Freud's Concept of Bisexuality" y "The 'Bedrock' of Masculinity and Femininity: Bisexuality" y de Money, "Gender Role, Gender Identity, Core Gender Identity: Usage and Definition of Terms". En Person y Ovesey, "Psychoanalytic Theories of Gender Identity", se puede encontrar una evaluación actualizada de la teoría de la identidad genérica.

8. La obra de Jean Baker Miller es un buen ejemplo de esta reevaluación de la madre. Desde *Toward a New Psychology of Women*, Miller ha desarrollado una posición que reevalúa el sí-mismo relacional de las mujeres y los valores (como la empatía) que lo acompañan (*Works in Progress* del Stone Center).

9. Es más probable que el problema del deseo de la mujer sea abordado por quienes han permanecido dentro de los términos freudianos, que por los influidos por Jacques Lacan, que parte del falo como representante del deseo; estos últimos son altamente sensibles a la laguna existente en la representación del deseo de la mujer, y al respecto hay una amplia gama de posiciones, desde la de Luce Irigaray ("This Sex Which Is Not One") y Jane Gallop (*The Daughter's Seduction*), críticas de Lacan, hasta Juliet Mitchell (*Psychoanalysis and Feminism*) y Jacqueline Rose (véanse las introducciones de Rose y Mitchell a *Feminine Sexuality*), que exponen el pensamiento de ese autor.

10. Catherine Mac Kinnon, en *Feminism Unmodified*, vitupera a toda la heterosexualidad por ser dominación. Algunas críticas feministas examinaron de qué modo se ha hecho a un lado la defensa feminista inicial de la sexualidad emancipadora, a favor de una postura moralizante. Véanse Ellen Willis, "Feminism, Moralism and Pornography", y la introducción a la antología *Powers of Desire*, de Snitow, Stansell y Thompson.

11. Véase la crítica de Echols a la idealización de la relación madre-hija en el feminismo cultural ("The New Feminism of Yin and Yang").

12. Véanse Ellen Dubois y Linda Gordon, "Seeking Ecstasy on the Battlefield", y "Why Nineteenth-Century Feminists Did Not Support Birth Control", de Linda Gordon.

13. La idea de la niñita como "un hombrecito" fue lanzada por Jeanne Lampl-de Groot ("The Evolution of the Oedipus Complex in Women"), quien adoptó y elaboró las ideas de Freud sobre el complejo de Edipo femenino. Freud expuso el significado de la falta de pene en la niña en "El sepultamiento del complejo de Edipo", y en "Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos".

Se explayó sobre el tema de la niña que pasa de la madre al padre en "Sobre la sexualidad femenina" y en "La feminidad".

14. Véanse Horney, "The Flight from Womanhood" y "The Denial of the Vagina"; en el primero de estos trabajos Horney examina el impulso hacia la heterosexualidad, y en el segundo, el conocimiento que tiene la niña de sus propios genitales. Una revisión útil del debate psicoanalítico sobre la feminidad en la década de 1920 puede encontrarse en Zenia Fliegel, "Feminine Psychosexual Development in Freudian Theory: A Historial Reconstruction" y "Women's Development in Analytic Theory".

15. El juicio de Mitchell sobre esta cuestión (*Psychoanalysis and Feminism*) es un tanto unilateral. Como lo ha señalado Fliegel ("Women's Development in Analytic Theory"), tiene mucho más de la posición de Horney que de biología; también ofrece una idea psicoanalítica refinada del modo como la niña usa la envidia del pene como defensa contra deseos edípicos respecto del padre. Y si bien Mitchell cita la crítica de Freud a Jones y Horney, en la cual sostuvo que ellos eran demasiados biológicos, muchas de las afirmaciones del propio Freud exaltan la biología, y Mitchell lo pasa por alto.

16. Desde luego, sería más preciso decir que Mitchell trata de ser fiel a Freud tal como lo leyó Lacan.

17. Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism*, pág. 96.

18. Ibíd., pág. 97. Mitchell sí se refiere al apego preedípico de la niña a su madre, pero le atribuye un significado edípico, lo mismo que Freud.

19. El foco en la madre durante la vida preedípica puede encontrarse en la psicología del yo de Mahler, en la teoría de las relaciones objetales, en la teoría kleiniana, en la psicología del sí mismo y en el psicoanálisis francés no lacaniano.

20. Chasseguet-Smirgel, "Freud and Female Sexuality".

21. Ibíd., pág. 285.

22. Véase la compilación de Chasseguet-Smirgel titulada *Female Sexuality*, sobre todo el trabajo de Maria Torok, "The Significance of Penis Envy in Women". La defensa por la niña de su propia integridad y su propio placer corporales, la batalla anal, impregna al símbolo fálico: tanto en su aspecto penetrante intrusivo como en su aspecto sucio inaceptable, en su magia y en su condición de prohibido. Según Torok, la niña absorbida en esa batalla con la madre dice: "Esta Cosa, yo la quiero, tengo que tenerla". En cierto sentido, se está aferrando a un clavo ardiente mientras lucha con su propia sensación de desvalimiento, inducida por el control materno. La batalla anal es también una paradoja; la madre presiona para que la niña se vuelva más independiente, pero le niega libertad para hacer lo que quiera

con sus productos, para que crezca y se libere de ella. La niña trata de resolver la paradoja encontrando otro modo de afirmar su independencia, incluso aferrándose a un producto corporal, el pene. Pero el pene que obtiene su poder de las heces, y no del padre, con su independencia "real", no ayuda a la niña a separarse, sino sólo a permanecer en una oposición atrincherada. Véase también Marion Oliner, "The Anal Phase".

23. Como dice Chodorow, "Cuando una madre omnipotente perpetúa el amor y la identificación primarios en la relación con la hija [...] es probable que el padre se convierta en un símbolo de la liberación respecto de esta dependencia y fusión" (*The Reproduction of Mothering*, pág. 121).

24. La separación no es precisamente una "retirada bajo fuego" sino un movimiento *hacia* el mundo, que implica la capacidad para extender el amor que se siente por los otros primarios al mundo en general. La teoría de la separación-individuación de Mahler tiene la ventaja de incluir la relación amorosa del niño con el mundo, y subrayar lo penoso que resulta que ese amor entre en conflicto con el amor a la madre. Véanse los comentarios de Chodorow en *The Reproduction of Mothering*.

25. Véanse la obra de la socióloga Jessie Bernard, *The Future of Motherhood*; Chodorow y Contratto, "The Fantasy of the Perfect Mother"; Dinnerstein, *The Mermaid and the Minotaur,* y Keller, *Reflections on Gender and Science.*

26. Woolf, *To the Lighthouse* (Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1955).

27. Stoller, *Sex and Gender*. Véase también Fast, *Gender Identity: A Differentiation Model.*

28. Un sugerente artículo de Ernest Abelin, titulado "Triangulation, the Role of the Father, and the Origins of Core Gender Identity During the Rapprochement Subphase", ha sido crucial en mi formulación de esta idea. Pienso que este papel no reconocido del padre está detrás del difundido concepto lacaniano del estadio del espejo ("The Mirror-Stage as Formative of the Function of the I"). Tengo la impresión de que lo que Lacan explica en función del empleo por el niño del espejo como una proyección de un sí-mismo coherente imaginario (la primera constitución del sí-mismo en la alienación), en realidad se puede representar con más exactitud con la relación de identificación con el padre idealizado como espejo del deseo, con toda su grandiosidad.

29. Ni Mahler ni otros hablan de ambivalencia, sino de ambitendencia, porque la teoría freudiana estricta reserva el término "ambivalencia" para los opuestos instintivos: el amor y el odio.

30. M. W. Yogman, "Observations on the Father-Infant Relationship".

31. J. Kestenberg y otros, "The Development of Paternal Attitudes".

32. Éste es un fragmento de Kyle Pruett, citado por Anita Shreve en "The Working Mother as Role Model". Véase también, de Pruett, *The Nurturing Father*. Además de adquirir conocimientos en la observación de parejas heterosexuales no tradicionales, también aprenderemos mucho observando a niños criados por parejas homosexuales.

33. Estas notables excepciones han sido analistas mujeres: por ejemplo, Doris Bernstein, "The Female Superego: A Different Perspective"; V. L. Clower, "Theoretical Implications in Current Views of Masturbations in Latency Girls"; Esther Menaker, "Some Inner Conflicts of Women in a Changing Society", y Ricki Levenson, "Intimacy, Autonomy and Gender: Developmental Differences and Their Reflection in Adult Relationships".

34. Mahler, Pine y Bergmann, *The Psychological Birth of the Human Infant*, pág. 75. Véase también Wendy Olesker, "Sex Differences in Two-and Three-Year-Olds".

35. Véase Chodorow, *The Reproduction of Mothering,* y Flax, "Mother-Daughter Relationships".

36. Abelin, "Triangulation, the Role of the Father, and the Origins of Core Gender Identity During the Rapprochement Subphase".

37. En la formulación de Abelin, el deambulador varón desarrolla "la primera representación simbólica del objeto y el sí-mismo separado, anhelando desesperadamente ese objeto" (pág. 154). La idea del sí-mismo separado y su objeto se da por sentada como relación básica de deseo. Al definir el "Yo quiero a Mamá" como el deseo central del reacercamiento, Abelin resta importancia al deseo que suscita el padre, aunque, siguiendo a Mahler, advierte lo que hace atractivo a este progenitor: su externalidad a la ambivalencia y el hecho de que representa a quien desea, a quien actúa en el mundo.

38. Abelin dice que el cambio del interés del niño, que en adelante quiere ser el sujeto del deseo, coincide con la transición entre la etapa sensorio-motriz de Piaget y el estadio en el que el niño es capaz de la percepción simbólica del mundo. Esta transición permite el desarrollo de la conciencia del deseo, que se siente que emana de la propia subjetividad.

39. Si bien es importante reconocer la disyunción entre los tipos culturales y la vida real, hay que explorar más las formas culturales que se desarrollan en el espacio creado por esta disyunción. Las metáforas familiares suelen florecer precisamente donde las experiencias individuales y colectivas difieren de modo radical de las relacio-

nes que les dieron origen. El empleo de palabras indicadoras de parentesco puede crear un vínculo familiar donde no existe. Hines y Boyd-Franklin ("Black Families") han observado que, en la comunidad negra, una tía o una abuela que crían al niño reciben el nombre de "mamá" y Carol Stack registró costumbres análogas en *All Our Kin*. Estos estudios demuestran que el significado que se le atribuye a un cierto rol es independiente de su función biológica, pero no de los modelos culturales con los que el rol se relaciona y de los que al mismo tiempo difiere.

40. Véase Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo*, sobre el "lazo emocional" de la identificación.

41. Esta declaración fue realizada por un deambulador de veintiséis meses, en la cena con la madre. Sugiero que la distinción entre fuente de lo bueno y amor identificatorio corresponde a la que traza Freud entre los dos tipos de elección de objeto, la narcisista (que busca "el propio yo del sujeto y lo vuelve a encontrar en otra persona") y la anaclítica ("apego a prototipos infantiles tempranos"). (Véase, por ejemplo, Freud, *Tres ensayos de teoría sexual*). Lo que dice Freud (en "Introducción del narcisismo") en cuanto a que es más probable que las mujeres realicen elecciones de objeto narcisistas podría reconstruirse como sigue: el varón ama a la madre, su objeto de apego, mientras que la niña ama al padre, elección de objeto narcisista en ambos sexos. Freud reconoce que una mujer puede elegir un objeto en "concordancia con el ideal narcisista del hombre en que la niña deseó convertirse" ("La feminidad").

42. Véase la famosa descripción por Fiedler de las relaciones homoeróticas en la literatura norteamericana, "Come Back to the Raft, Huck Honey".

43. Freud sostuvo claramente que el amor identificatorio temprano al padre prepara el camino para el complejo de Edipo positivo; sólo cuando el niño pierde su amor identificatorio éste reaparece como la forma edípica negativa del amor objetal al padre. De modo que la pasividad de la postura edípica negativa es lo opuesto a lo que he estado describiendo. El ideal del yo ha sido erróneamente asociado con el Edipo negativo y con una postura sexual pasiva respecto del padre, porque se ha pasado por alto el amor ideal temprano al padre. Un ejemplo de esta confusión se encuentra en la obra de Peter Blos ("The Genealogy of the Ego Ideal"), el influyente teórico psicoanalítico de la adolescencia.

44. Mahler y otros, *The Psychological Birth of the Human Infant*, pág. 216.

45. En un simposio reciente, Doris Bernstein señaló que en el *Chicago Psychoanalytic Literature Index* hay cinco páginas de entra-

das sobre padres e hijos, y sólo un corto número de artículos sobre padres e hijas.

46. Mientras se postula que el desarrollo de la niña depende del *órgano*, de la ausencia de pene, el desarrollo del varón se hace depender de sus *relaciones objetales* con el padre: "Paradójicamente, el padre parece ocupar un lugar mucho más importante en el desarrollo psicosexual del varón, sea como objeto amoroso o como rival" (Chasseguet-Smirgel, "Feminine Guilt and the Oedipus Complex", pág. 95).

47. Herman Roiphe y Eleanor Galenson, *Infantile Origins of Sexual Identity*; Galenson y Roiphe, "Some Suggested Revisions Concerning Early Female Development" y "The Preoedipal Relationship of a Mother, Father and Daughter".

48. Véase Galenson y Roiphe, "Some Suggested Revisions Concerning Early Female Development", y Roiphe y Galenson, *Infantile Origins of Sexual Identity*.

49. Horney, en "On the Genesis of the Castration Complex in Women", aceptó como punto de partida que las niñas presentan un interés narcisista en el pene anterior a la fase edípica. Pero sostuvo con razón que eso no es en realidad "envidia del pene". El pene del deambulador no está aún investido con los significados de la sexualidad genital, es decir no es un medio para penetrar a la madre. Está sólo investido narcisísticamente como órgano que permite dominio, especialmente en la micción.

50. Según mis observaciones, el foco en el pene (y su símbolo), en varones y niñas, es mucho más prominente si ha habido un foco anterior en el pecho (o una intensidad equivalente de simbiosis madre-infante). En general, cuanto más la madre ha estado representada como el pecho bueno, que todo lo da, más útil es otro órgano (el pene) para obligarla a retroceder. Esta asociación del poder materno con el órgano se intensifica cuando la madre quiere aferrarse al vínculo de la lactación, por haber obtenido de él no sólo un sentimiento de proximidad sino también la sensación de poder que deriva de ser la (única) fuente de sustento. Deliberadamente, mi interpretación se centra en el significado preedípico de la envidia del pene. Quiero distinguir entre la identificación temprana con el padre y la idea edípica de tener el pene para cortejar a la madre.

51. Véase M. Lamb, "The Development of Parental Preferences in the First Two Years of Life". Linda Gunsberg reseña alguna literatura sobre este tema en "Selected Critical Review of Psychological Investigations of the Early Father-Infant Relationship".

52. Véase Doris Bernstein ("The Female Superego: A Different Perspective"): "Cuanto más reposa la individuación del padre en la base biológica de su diferencia respecto de la madre, cuanto más él

ha movilizado, o continúa movilizando, el 'No, yo soy distinto' para mantener su autonomía, más *incapaz* es de permitir o acoger la identificación de la hija con él, como acoge la identificación del hijo" (pág. 196).

53. Véase Roiphe y Galenson (*Infantile Origins of Sexual Identity*) y Abelin ("Triangulation") sobre la madurez social y la identificación materna de las niñas.

54. Galenson y Roiphe, "The Preoedipal Relationship of a Mother, Father and Daughter", pág. 162.

55. Chodorow (*The Reproduction of Mothering*), siguiendo a Philip Slater ("Toward a Dualistic Theory of Identification"), sostiene que la identificación con el padre es "posicional" y abstracta en comparación con la identificación con la madre, porque el padre está pocas veces físicamente presente. Lo que yo encuentro significativo es la relación entre abstracto/distante y un sentimiento de excitación.

56. Fast, *Gender Identity: A Differentiation Model.* Al reconocer esta fase temprana de la identificación homoerótica con el progenitor del sexo opuesto como base del amor heterosexual ulterior, no pretendo que de esta identificación se siga necesaria o "normalmente" la elección de objeto heterosexual, pues son muchos los factores que intervienen en la elección de objeto. Sí sostengo que este proceso de identificación es una etapa necesaria para llegar a enamorarse de lo que es diferente, y que explica el amor de la niña al padre, que desconcertaba a Freud.

57. Freud, "Pegan a un niño".

58. Miriam Johnson examina la literatura sobre este tema en "Father and 'Femininity' in Daughters: A Review of the Research".

59. En los niños pequeños, éste es el narcisismo "normal" de querer serlo todo; véase Fast, *Gender Identity: A Differentiation Model.*

60. Desde luego, las mujeres, sobre todo en la adolescencia, han buscado tradicionalmente la amistad íntima con alguna mujer como figura de identificación, un amor homoerótico que facilita la separación respecto de la propia madre. El tema de la identificación con un ideal femenino ha adquirido una gran importancia en el movimiento de liberación femenina y ocupa un lugar central en la creatividad y la crítica literaria feministas. Nancy Miller ("Changing the Subject: Authorship, Writing and the Reader"), refiriéndose a la idea de Barthes de que el texto contiene un "sujeto a amar", sugiere que la mujer escritora que busca a " 'alguien para amar' [...] tendría que encontrar alguien que de algún modo sea *como ella* en su deseo de un lugar en el discurso del arte y la identidad, desde el cual pueda imaginar y presentar un sí-mismo que escribe".

61. Éste es el lastre de todos los argumentos a favor del quehacer

parental igualitario (véanse Chodorow, *The Reproduction of Mothering*, y Dinnerstein, *The Mermaid and the Minotaur*).

62. Véanse Freud, "Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos" (pág. 253) y "La feminidad".

63. De Beauvoir, *The Second Sex*, págs. 716-17.

64. Ibíd, pág. 717.

65. Eliot, *Middlemarch*, Penguin, 1965, pág. 243.

66. Ibíd, págs. 25-26.

67. El amor ideal al padre difiere del amor posterior a la figura de autoridad edípica. Esta figura ulterior impone prohibición, conciencia moral y autocontrol, mientras que el ideal preedípico armoniza con la fase del reacercamiento, en la cual el padre es visto como poderoso pero retozón, más una figura de liberación que de disciplina.

68. Véase Dinnerstein, *The Mermaid and the Minotaur*.

69. De modo que la denominación correcta de los genitales femeninos y la discusión abierta sobre ellos en la infancia, aunque importante, no es la clave para cambiar la percepción inconsciente de las mujeres. Tampoco estoy de acuerdo con posiciones como la de Luce Irigaray en "This Sex Which Is Not One", que valoriza los genitales femeninos como punto de partida de un deseo diferente, aunque simpatizo con otros aspectos de su crítica a Freud. Gran parte del arte feminista depende también de esa inversión, que tiene sin duda un momento redentor, y en todo caso es poco evitable en el proceso histórico del cambio. No obstante, resulta teóricamente necesario criticarla, sobre todo en la medida en que se vuelve dominante y estática.

70. Julia Kristeva ha realizado algunos intentos de basar el rol temprano del espacio ("Women's Time"), así como una posible relación preedípica con el lenguaje ("About Chinese Women"), sobre los "ritmos maternos" correspondientes a "una intensa ecolalia". Aunque sin elaboración ulterior, su pensamiento tiene la ventaja de reconocer al mismo tiempo los aspectos problemáticos de la idealización de la maternidad y del rechazo de lo simbólico.

71. Véase Winnicott, "The Location of Cultural Experience": "Desde el principio, el bebé tiene experiencias de máxima intensidad en el espacio potencial que existe entre el objeto subjetivo y el objeto percibido objetivamente..." (pág. 118).

72. Citado en Winnicott, "The Location of Cultural Experience". Según Marion Milner, en "D. W. Winnicott and the Two-way Journey", Winnicott dijo que la finalidad de la expresión era "ayudar a especular sobre el interrogante siguiente: si el juego no está adentro ni afuera, ¿dónde está?" (pág. 39).

73. Erik H. Erikson, "Womanhood and the Inner Space".

74. Winnicott, "Creativity and Its Origins" (pág. 97).

75. Donna Bassin, "Woman's Images of Inner Space". Bassin demuestra que el tema del autodescubrimiento recorre toda la poesía femenina. La concepción del psicoanálisis como un espacio en el que se explora la propia vida interior y se la comparte con otro contrasta con la metáfora arqueológica de Freud, en la cual el analista es el explorador fálico que descubre las reliquias del paciente y entrega la interpretación transformadora. Esto sugiere que el psicoanálisis, a veces, puede apartarse del discurso del conocimiento como poder. Véase una crítica del conocimiento como poder en psicoanálisis en Berheimer y Kahane (comps.), *In Dora's Case*, y Jane Gallop, *Reading Lacan*.

76. Carol Gilligan y Eve Stern, "The Riddle of Femininity and the Psychology of Love".

77. Montgrain, "On the Vicissitudes of Female Sexuality: The Difficult Path from 'Anatomical Destiny' to Psychic Representation".

78. Ghent, "Masochism, Submission, and Surrender".

CAPÍTULO 4: EL ENIGMA EDÍPICO

1. Freud, *El malestar en la cultura*.

2. Gran parte de los cimientos de la posición de Lasch ya habían sido desplegados en su libro anterior, *Haven in a Heartless World*. La obra de Lasch procuró respetabilidad intelectual a lo que con más propiedad podrían denominarse críticas "populares" al narcisismo (por ejemplo, Tom Wolfe, "The 'Me' Decade and the Third Great Awakening") y exposiciones públicas a las críticas psicoanalíticas (por ejemplo, Simon Sobo, "Narcissism as a Function of Culture"). A juicio del propio Lasch, sus argumentos también diferían de las críticas sociológicas serias de este período, en cuanto, para él, el problema no era el individualismo sino la "falta de privacidad". Lasch polariza las cuestiones: las alternativas son criticar la invasión de la vida pública por formas inapropiadas de intimidad (como lo hace Richard Sennett en *The Fall of Public Man*), o bien reconocer correctamente que "la vida personal casi ha dejado de existir". Él desestima la defensa que hace Sennett de la urbanidad burguesa como una base válida para la vida política pública, pero clama por esos valores burgueses en la vida privada.

3. El interés por la patología narcisista, por los problemas de la regulación de la autoestima y el establecimiento de un sí-mismo o una autorrepresentación cohesiva, comenzó a tomar forma en la década de 1960 (véase Annie Reich, "Pathological Forms of Self-Esteem Regulation", y Edith Jacobson, *The Self and the Object World*), y es-

taba en pleno florecimiento en 1971, año de la publicación por Kohut de *The Analysis of the Self.*

4. Kohut, *The Restoration of the Self*; Kernberg, *Borderline Conditions and Pathological Narcissism* y, más recientemente, Modell, *Psychoanalysis in a New Context.*

5. Kohut, *The Restoration of the Self.*

6. Freud elabora esto en *El yo y el ello.*

7. Lasch, *The Culture of Narcissism*, pág. 41.

8. Al formular su posición, Lasch abrevó considerablemente en los argumentos más refinados de la Escuela de Francfort, que en la década de 1970 habían sido presentados de otra forma por Russell Jacoby (véase *Social Amnesia*). Las líneas principales de la tesis que relacionan la declinación de la autoridad parental con la pérdida de autonomía edípica habían sido formuladas por Horkheimer en 1949 ("Authority and the Family Today"), y amplificadas por Marcuse en "The Obsolescence of the Freudian Concept of Man".

9. Lasch, *The Culture of Narcissism*, págs. 300-305. Véase también Rogow, *The Dying of the Light,* y Sobo, "Narcissism as a Function of Culture".

10. Véanse Lasch, *Haven in a Heartless World,* y Jacques Donzelot, *The Policing of Families.*

11. Joel Kovel sugiere que la misma tradición intelectual puede llevar a un análisis diferente de la familia. Reconoce que el desarrollo capitalista, en particular al ampliar el consumo de mercancías, no ha viciado sino estimulado el crecimiento de la vida personal, de modo que el individuo se frustra en el hogar y enfrenta un mundo público despersonalizado que no está en ninguna parte enriquecido [...] hasta el nivel de la demanda creada por el desarrollo de la esfera personal" (Kovel, *The Age of Desire*, pág. 117). Véase también M. Barret y M. McIntosh, *The Anti-Social Family.*

12. El modelo edípico es una teoría de la internalización. en el sentido que he examinado antes; subraya la identificación con las funciones e ideales parentales. Algunos psicoanalistas, como Otto Kernberg (véase *Borderline Conditions and Pathological Narcissism*), atribuyen al superyó un rol importante. Pero la formación del superyó no es el único aspecto de la internalización, y la fuerza que controla los deseos y las apetencias infantiles insaciables es un concepto menos popular que el del yo que coordina la diferenciación entre el sí-mismo y el otro. El propio Lasch criticó más tarde (véase *The Minimal Self*) el énfasis excesivo en el superyó (aunque sin repudiar específicamente su posición en *The Culture of Narcissism*), cuando llegó a ver que la cuestión ocupaba una posición secundaria con relación a la separación.

13. Juliet Mitchell, en *Psychoanalysis and Feminism*, dice que el padre es el intermediario necesario "para que cualquier relación salga de un círculo vicioso", y que el falo de él "rompe [...] la trampa diádica" (pág. 397). La idea de que el niño queda atrapado en la díada materna, un círculo cerrado de lo imaginario, a menos que intervenga el padre simbólico (cuya presentación puede ser mediada por la madre), significa que el reconocimiento mutuo no es posible en el seno de la díada.

14. Freud, *El porvenir de una ilusión*: "La madre, que satisface el hambre del niño, se convierte en su primer objeto amoroso y sin duda también en su primera protección contra todos los peligros indefinidos que lo amenazan en el mundo externo: es su primera protección contra la angustia, podríamos decir. En esta función, la madre es pronto reemplazada por el padre, más fuerte, que conserva esa posición durante el resto de la infancia".

15. Freud, *El malestar en la cultura*.

16. En *The Culture of Narcissism*, Lasch dice: "Las explicaciones más convincentes de los orígenes psíquicos de este síndrome fronterizo abrevan en la tradición teórica establecida por Melanie Klein. En sus investigaciones psicoanalíticas con niños, Klein descubrió que los sentimientos tempranos de rabia abrumadora, dirigida especialmente contra la madre y secundariamente contra la imagen internalizada de la madre como un monstruo voraz, le hacen imposible al niño sintetizar las imágenes parentales 'buena' y 'mala' " (pág. 83). La teoría de Klein ha sido utilizada por Michael Rustin ("A Socialist Consideration of Kleinian Analysis") para formular el argumento opuesto, a saber: que las relaciones con el objeto bueno por lo general le permiten al niño integrar las emociones destructivas. A menudo Lasch habla de la imagen de la madre arcaica, y sin solución de continuidad pasa a referirse a madres "narcisistas" reales: "Detrás de esta imagen del padre fálico hay un apego incluso anterior a la madre primitiva, tampoco atemperado por experiencias que podrían reducir las fantasías tempranas a una escala humana. Las mujeres narcisistas tratan de reemplazar al padre ausente, al que la madre ha castrado, y de tal modo reunirse ellas mismas con la madre de la primera infancia" (pág. 299). Lo que la madre castradora hace cuando el padre no está, suscita tanto la imagen de la madre arcaica como el ideal narcisista de un padre todopoderoso.

17. Véanse George Devereux, en "Why Oedipus Killed Laius: A Note on the Complementary Oedipus Complex in Greek Drama", y Marie Balmary, *Psychoanalyzing Psychoanalysis*.

18. El hijo primogénito, destronado por el hermano que sigue, también se identifica con el padre. La culpa que experimentaba el

propio Freud por sus deseos asesinos respecto de su hermano menor, que parecieron realizarse cuando ese hermano murió en la infancia, podrían haberlo llevado a identificarse con el infanticida Layo, como lo sugiere la mezcla de padres y hermanos en *La interpretación de los sueños* (véase la nota al pie).

19. Freud, *La interpretación de los sueños*, Donna Bassin me llamó la atención sobre el mito de Cronos.

20. Freud, *Psicopatología de la vida cotidiana.*

21. Freud, *El malestar en la cultura*: este remordimiento era el resultado de la ambivalencia primordial de los sentimientos respecto del padre. Los hijos lo odiaban, pero también lo amaban. Después de haber satisfecho el odio con el acto de agresión, pasó al primer plano el amor, en el remordimiento por el hecho. El remordimiento estableció el superyó por identificación con el padre; le otorgó a esa instancia el poder del padre, como castigo por el hecho de la agresión llevada a cabo contra él, y creó las restricciones destinadas a impedir una repetición del hecho.

22. Fairbairn, *Psychoanalytic Studies of the Personality*, págs. 65-67.

23. Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo.* La idea de un padre primordial temido ha sido poco desarrollada en la teoría psicoanalítica; desempeña su principal papel con un nombre diferente, miedo a la homosexualidad, que es una reacción a la fantasía inconsciente de ser víctima pasiva del padre. Esta fantasía no está en función de la fase preedípica temprana de la identificación, sino de una fase temprana edípica que involucra el "complejo de Edipo negativo", con un padre anal-fálico.

24. Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo.* Freud dice que sólo más tarde, en el complejo de Edipo, el varón "advierte que su padre le obstruye el camino a su madre. Su identificación con el padre toma entonces una coloración hostil". Señalaremos que sólo con esta coloración hostil se inician propiamente todos los sentimientos atribuidos al hijo con relación al padre preedípico: la intención asesina, la rivalidad, la rebelión contra la autoridad.

25. Freud, *Psicología de las masas y análisis del yo.* Freud dice que lo que diferencia la identificación común respecto de la sumisión es que en un caso nos identificamos con el otro en nuestro yo, y en el otro caso *tomamos al otro como nuestro ideal.* Pero "en muchas personas esta diferenciación dentro del yo no va más allá que en los niños". En los niños, las identificaciones con el progenitor como yo y como ideal del yo no son tan diferentes, y por ello el amor al ideal de la niñez, si es afirmado, puede servir para construir el yo, mientras que en la adultez por lo general sólo exacerba la distancia entre el yo y el ideal.

26. T. W. Adorno, "Freudian Theory and the Pattern of Fascist Propaganda". Este análisis fue aplicado a la cultura de masas norteamericana en Horkheimer y Adorno, *Dialectic of Enlightenment*.

27. El estudio sobre el autoritarismo realizado por los propios teóricos de Francfort (Adorno y otros, *The Authoritarian Personality*) no confirmó la tesis del "padre faltante" acerca de la decepción provocada por un padre débil. Los sujetos liberales eran más críticos de sus padres; los autoritarios los idealizaban de modo acrítico.

28. Epígrafe a la obra de Chasseguet-Smirgel titulada *Sexuality and Mind*, tomado de un relato de Thomas Mann ("Los árboles del jardín", 1930).

29. Por ejemplo, Hans Loewald escribe, en "Ego and Reality": "Contra esta amenaza de absorción materna, la posición paterna no es otra amenaza o peligro, sino una fuerza poderosa" (pág. 14).

30. Chasseguet-Smirgel, "Freud and Female Sexuality".

31. Freud, "Introducción del narcisismo" y *El yo y el ello*. Véase Chasseguet-Smirgel, *The Ego Ideal*.

32. Chasseguet-Smirgel, *The Ego Ideal*.

33. Chasseguet-Smirgel, "Some Thoughts on the Ego Ideal", pág. 357.

34. Ibíd., págs. 358-59, y Chasseguet-Smirgel, *The Ego Ideal*, pág. 76. Más adelante en el libro, Chasseguet-Smirgel subraya la función "progresiva" del ideal del yo como un compromiso entre el narcisismo primario y las relaciones objetales, puesto que la proyección por el niño de su narcisismo en el ideal parental lo acerca a la realidad y alienta su desarrollo.

35. Chasseguet-Smirgel, "Some Thoughts on the Ego Ideal", pág. 359.

36. Ken Corbett, en "Illness, Variation, Liberation: Psychoanalytic Interpretations of Male Homosexual Development", demuestra que Chasseguet-Smirgel reduce la relación erótica al vínculo narcisista.

37. Honey y Broughton, "Feminine Sexuality: An Interview with Janine Chasseguet-Smirgel". Chasseguet-Smirgel dice esto sobre Lacan al señalar cuán problemático es el empleo de este autor por las feministas.

38. Chasseguet-Smirgel, *The Ego Ideal*. Esta autora señala que la amenaza de castración es simplemente un reflejo del reconocimiento concreto, por varones y niñas, de que, "comparado o comparada con papá, yo soy demasiado pequeño o pequeña, demasiado impotente, no tengo lo necesario para satisfacer a mamá", algo que también dice Horney en "The Dread of Woman". Esta idea de la herida narcisista fue originalmente desarrollada por su colega Bela Grunberger, en *Narcissism*. Otro modo de ver esta cuestión es que, puesto que el

falo del padre es el objeto del deseo de la madre, representa el hecho de que la madre necesita algo que está fuera de ella misma; en consecuencia, no es perfecta, no es omnipotente, ni es la realización del ideal narcisista del autocompletamiento.

39. Kernberg, *Internal World and External Reality*, págs. 288-91.

40. La contradicción entre la realidad externa y la fantasía inconsciente no puede ignorarse, ni disolverse diciendo simplemente que el psicoanálisis sólo trata con la fantasía. Más bien debemos tratar de explicar esta contradicción, la incapacidad para representar a la madre de un modo diferenciado.

41. Gilligan, *In a Different Voice*. Véanse también Doris Bernstein, "The Female Superego: A Different Perspective", y J. Alpert y J. Spencer, "Morality, Gender and Analysis".

42. Chasseguet-Smirgel, *The Ego Ideal*, pág. 31.

43. Ibíd., pág. 30: "De hecho, le corresponde principalmente a la madre (por lo menos en la primera etapa de la vida) alentar al hijo a proyectar su ideal del yo en modelos sucesivamente más evolucionados". La idea de que nuestro narcisismo se desarrolla, y las condiciones que promueven ese desarrollo, aparecen realzadas en la obra de Kohut (véase *The Restoration of the Self*). Al poner énfasis en el progenitor no sólo como objeto ideal sobre el que proyectamos nuestro narcisismo, sino también como objeto especular que confirma nuestra propia sensación de agencia y autoestima, Kohut contribuyó decisivamente a elaborar la idea de un narcisismo que evoluciona.

44. Chodorow (*The Reproduction of Mothering*) señala que el carácter abstracto de la identificación "posicional" paterna es también una fuente de idealización.

45. Chasseguet-Smirgel, "Some Thoughts on the Ego Ideal", pág. 362. La autora reitera este punto en sus trabajos ulteriores, *The Ego Ideal* y *Sexuality and Mind*.

46. Chasseguet-Smirgel, *Sexuality and Mind*, págs. 87-89. Me parece problemático el supuesto de la autora en el sentido de que este tipo de perversión es la clave para comprender el fascismo. En cambio, Klaus Theweleit, en su exhaustivo estudio de los primeros militantes fascistas, titulado *Male Fantasies*, sostiene que el fascista no tiene ninguna experiencia de gratificación primaria o fusión narcisista con la madre, ni busca esa reunión eludiendo al padre.

47. Chasseguet-Smirgel, "Freud and Female Sexuality" (pág. 286) y "Some Thoughts on the Ego Ideal" (pág. 371).

48. Chasseguet-Smirgel, "Freud and Female Sexuality", pág. 284.

49. Freud, "Sobre la sexualidad femenina".

50. Stephanie Engel, "Femininity as Tragedy".

51. Ibíd., pág. 101.

52. Lasch, *The Minimal Self*, véanse especialmente las págs. 178-85.

53. Ibíd., págs. 245-46.

54. Ibíd., pág. 192. En este sentido, Lasch no modificó su posición original presentada en *The Culture of Narcissism*. Por ejemplo, véanse las págs. 299-301.

55. Chasseguet-Smirgel, "Perversion and the Universal Law".

56. Lasch, *The Minimal Self*, pág. 246. En "The Freudian Left and the Cultural Revolution", una réplica a sus críticos, Lasch afirma que yo, como alternativa al patriarcado, propongo valores tales como "la redes de amistad y parentesco de las mujeres, la fraternidad femenina y el reconocimiento y la actividad cuidadora mutuos", valores que sólo podrían "institucionalizarse en un escenario totalitario..." (pág. 30). En realidad, yo no pretendí que la solidaridad y las redes de mujeres fueran una alternativa, sino que constituyeron la base real de la familia y la socialización en el siglo XIX, que los críticos de la "sociedad sin padres" consideran una "utopía perdida" y erróneamente atribuyen a la autoridad paterna; véase mi "Authority and the Family Revisited".

57. Freud, "Análisis terminable e interminable".

58. Freud, "Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos".

59. Freud, *El yo y el ello*.

60. Véase el examen que realiza Freud de la libido homosexual, el ideal del yo, el amor a alguien parecido al sí-mismo, en "Introducción del narcisismo".

61. Hans Loewald ("The Waning of the Oedipus Complex") ha sostenido también que lo fundamental de las prohibiciones edípicas consiste en establecer "una barrera entre la identificación y la catexia objetal". Con relación a una madre que puede hacernos retroceder, lo importante es, por así decirlo, asegurarse de que uno la ama sólo de un modo, adentro o afuera.

62. Horney, "The Flight from Womanhood". Véase también el examen de este punto por Dinnerstein en *The Mermaid and the Minotaur*.

63. Dinnerstein, en *The Mermaid and the Minotaur* (pág. 43), habla de "la sensación que tiene el varón criado por la madre de que la fuente de vida original, más primitiva, siempre estará fuera de él mismo".

64. Chasseguet-Smirgel, "Freud and Female Sexuality".

65. Freud, "Sobre la sexualidad femenina", y "La feminidad". Véase el desacuerdo de Horney en "The Denial of the Vagina".

66. Chasseguet-Smirgel, "Freud and Female Sexuality", pág. 281.

67. Horney y Broughton, "Feminine Sexuality: An Interview with Janine Chasseguet-Smirgel", pág. 542.

68. Gallop, *The Daughter's Seduction*, pág. 58. Ésta es una lectura del ensayo de Irigaray tomado de *Speculum of the Other Woman*. El punto ciego es la vagina, oscurecida por el falo; es la ceguera de Edipo, que queda fijado en la fase fálica.

69. Chasseguet-Smirgel, "Freud and Female Sexuality", pág. 283.

70. Chasseguet-Smirgel ("Freud and Female Sexuality", pág. 282) cita un argumento de Joyce McDougall en el sentido de que para ver la castración el niño tendría que reonocer "el rol del pene del padre y aceptar la escena primaria", lo cual vuelve a remitirnos a la importancia primordial del falo del padre, en lugar de aceptar la vagina por derecho propio.

71. Chasseguet-Smirgel, "Freud and Female Sexuality". Propongo que la mejor posición con respecto al complejo de Edipo (que en su teorización actual es el complejo masculino) en la fase fálica consiste en considerarlo sólo un paso hacia la aceptación de la "realidad", pues sólo reconoce los derechos del padre. Para una visión psicoanalítica crítica, la insistencia de la fase fálica en los derechos exclusivos del sexo masculino sería un sucedáneo y una resolución defensiva del dilema de la diferencia, resolución que debe reemplazarse en una fase ulterior. Es evidente que el hecho de que hasta ahora el psicoanálisis no haya delineado otra fase igualmente importante (la verdadera "fase genital" que Freud ubicó en la adolescencia, pero sin elaborarla nunca) implica un argumento poderoso sobre los límites de la teoría (y probablemente del desarrollo en sí) bajo la supremacía masculina.

72. Fast, *Gender Identity: A Differentiation Model*, págs. 97-98.

73. Ibíd., pág. 106.

74. La pérdida de capacidades asociadas con estas identificaciones es más grave en quienes tienen su identidad más rígidamente definida por el género. Véase Ricki Levenson, "Boundaries, Autonomy and Aggression".

75. Como señala Bataille, la consecuencia de reprimir esta sensación de continuidad corporal puede ser que el deseo que suscita quede ligado a imágenes erotizadas de muerte y asesinato. Se podría decir que, en la fantasía masculina, el amor a la muerte ocupa el lugar de la continuidad primordial con los otros. Sobre este punto, véase Theweleit (*Male Fantasies*), quien subraya el papel desempeñado por la negación del cuerpo.

76. N. O. Brown, *Life Against Death*, pág. 51. El resultado de esta posición es que todo impulso es desazón fáustica, y toda sociabilidad es represiva. En esencia, se trata de la negativa a aceptar la am-

bivalencia, como aceptación simultánea de la desilusión y la esperanza. Brown, como Marcuse en *Eros and Civilization*, yuxtapone un principio de realidad represivo a la conexión con el mundo lograda a través del narcisismo primario. En consecuencia, el último deseo del hombre es, como la salvación final de Fausto por "Das Ewig Weibliche" (el eterno femenino), la imagen de la virgen madre.

77. Loewald, "The Waning of the Oedipus Complex", págs. 772-73.

78. Ibíd., pág. 757.

79. Esta frase de *Eros et Anteros*, de Braunschweig y Fain, es citada y discutida por Kernberg en *Internal World and External Reality*, pág. 286.

80. Freud, *La interpretación de los sueños*, págs. 256-57.

81. Loewald, "The Waning of the Oedipus Complex".

82. Descartes, *Discourse on Method*, pág. 47.

CAPÍTULO 5: GÉNERO Y DOMINACIÓN

1. Véanse Sandra Harding y Meryl Hintikka, *Discovering Reality*, y Seyla Benhabib y Drusilla Cornell (comps.), *Feminism as Critique*.

2. Véanse Michele Rosaldo, "Women, Culture, and Society", y la discusión histórica de la separación de las esferas masculina y femenina en Nancy Cott, *The Bonds of Womanhood*.

3. Weber, *Economy and Society*.

4. Weber, *Economy and Society*, págs. 85-87. Este problema fue adicionalmente elaborado por otros teóricos sociales, como Karl Mannheim en *Man and Society in an Age of Reconstruction*.

5. Por ejemplo, Max Horkheimer, "Traditional and Critical Theory", pág. 226. Lukacs examina la penetración de la cultura y la sociedad por la mercancía en su *History and Class Consciousness*.

6. Marx, en *El capital*, tomo I, demuestra que la forma mercancía, basada en el intercambio de valores equivalentes, sirve para oscurecer la relación de dominación: es el fetichismo de la mercancía.

7. Foucault desarrolla su idea del discurso o "práctica discursiva" en *The Archaeology of Knowledge and The Discourse on Language*. Un discurso no es una ideología, ni el resultado de alguna estructura más profunda; es, en sí mismo, un sistema de poder.

8. Véase la crítica del concepto por Adorno en "Sociology and Psychology", y en *Aspects of Sociology*, del Instituto de Investigación Social de Francfort.

9. Marcuse, "Philosophy and Critical Theory", pág. 138.

10. Keller, *Reflections on Gender and Science*, págs. 33-42.

11. Keller, "Making Gender Visible in the Pursuit of Nature's Secrets", pág. 74.

12. Ibíd.

13. Keller, *Reflections on Gender and Science*, pág. 87.

14. Ibíd., págs. 75-94.

15. Véanse Lukacs, "The Antinomies of Bourgeois Thought" en *History and Class Consciousness;* Horkheimer y Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, y Horkheimer, "Authority and the Family". Esta idea es comparable con la concepción freudiana (en "Duelo y melancolía") de que el yo incorpora el objeto perdido y se construye por medio de la identificación, pero esto vacía al sujeto de su conexión con el mundo externo.

16. Sin una teoría intersubjetiva, los teóricos críticos se vieron limitados al concepto freudiano del yo. En *Dialectic of Enlightenment*, Horkheimer y Adorno formulan la leve esperanza de que el acto de reflexión que consumió al mundo pueda restaurarlo reflexionando sobre sí mismo y limitándose. Véase Benjamin, "The End of Internalization".

17. Marcuse (en *Eros and Civilization*) buscó una solución a la *impasse* de la razón con una idea de Eros que pudiera verterse en la mente y derramarse sobre el mundo, una percepción sensual del mundo y un juego con él, amistoso con los seres vivos, una idea de "reunión de todo lo que ha estado separado". No obstante, esta idea no aborda los problemas de la omnipotencia y de la escisión sujeto-objeto, que Marcuse ya había comprendido en sus escritos filosóficos. En "Technology and Science as Ideology", Habermas criticó la solución de Marcuse y propuso que el concepto marxista de lo social como dado a través del trabajo no excediera los términos de la razón instrumental. Habermas postuló una dimensión adicional de lo social como interacción simbólica, y la idea del discurso intersubjetivo tal como lo ilustra el diálogo psicoanalítico (*Knowledge and Human Interests*). Pero, al adoptar esta perspectiva, este autor perdió interés en la cuestión *psicológica* de lo que convierte a la razón en instrumental y en una agencia de la dominación.

18. Keller, *Reflections on Gender and Science*.

19. Véase Ernst Schachtel, *Metamorphosis*.

20. Keller, *Reflections on Gender and Science*, pág. 165. Véase también *A Feeling for the Organism*, un estudio de la vida y obra de Barbara McClintock.

21. Gilligan, *In a Different Voice*. Véase también Erik H. Erikson, *Childhood and Society*.

22. Véanse L. Kohlberg, *The Philosophy of Moral Development,* y L. Kohlberg y R. Kramer, "Continuities and Discontinuities in Child-

hood and Adult Moral Development"; J. M. Murphy y C. Gilligan, "Moral Development in Late Adolescence and Adulthood: A Critique and Reconstruction of Kohlberg's Theory".

23. Benhabib, "The Generalized and the Concrete Other". (He tomado las citas de una versión anterior de este artículo; véase la versión publicada en Benhabib y Cornell, *Feminism as Critique*, en la bibliografía). Gilligan no tiene la intención de explicar *los orígenes* de la diferencia y la desigualdad sexuales, sino de cartografiar sus *consecuencias* en la concepción tendenciosa de la feminidad, que, especialmente en psicología, excluye e invalida la experiencia femenina (El interrogante es si un análisis de los orígenes cambiaría significativamente las consecuencias.) Al corregir la tendenciosidad, esta autora no intenta equiparar el cuidado con la pasividad o el autosacrificio, sino cuestionar esa ecuación. Véase su respuesta a los críticos en "On *In a Different Voice:* An Interdisciplinary Forum".

24. Gilligan, "Remapping the Moral Domain". Gilligan sostiene que la metáfora del espejo no incluye la subjetividad del otro, como sí lo hace la noción del diálogo.

25. Gilligan, "Remapping the Moral Domain", pág. 240.

26. Lawrence Kohlberg, "Reply to Owen Flanagan". Véase en Benhabib, "The Generalized and the Concrete Other", una discusión de los críticos de Gilligan, entre ellos Kohlberg y Habermas. Benhabib objeta el formalismo con que separan el desarrollo moral del desarrollo del yo, y sostiene que, según la propia teoría de Habermas ("Moral Development and Ego Identity"), tiene que ser posible construir un diálogo intersubjetivo sobre los valores morales que tome en cuenta las necesidades particulares. A mi juicio, para basar la intersubjetividad en capacidades psicológicas demostrables del sí-mismo, el desarrollo es esencial; la teoría misma tiene que especificar las capacidades que nos permiten mantener la tensión necesaria entre la protección de la moral universal frente al relativismo y la protección de la particularidad frente a la universalidad.

27. Benhabib, "The Generalized and the Concrete Other" (véase n. 23, *supra*).

28. Weber, "Science as Vocation", pág. 155.

29. Bellah y otros, *Habits of the Heart*.

30. Brigitte y Peter Berger, *The War over the Family;* Christopher Lasch, *Haven in a Heartless World* y *The Culture of Narcissism*; Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman*. Véase una discusión crítica de esta posición en Michele Barret y Mary McIntosh, *The Anti-Social Family*.

31. Berger y Berger, *The War over the Family*, págs. 102, 117, 172.

32. Ibíd, págs. 118-24.

33. Ibíd., pág. 120.

34. Lasch, "Why the Left Has No Future"; Elshtain, "Feminism, Family, and Community". Lasch acusa a las feministas y los socialistas de sostener valores individuales, y no comunitarios. Mezcla la izquierda con el liberalismo, que por cierto alberga el ideal del individuo, aunque la crítica de ese ideal liberal siempre proviene de la izquierda. También dice que la liberación sexual a la que aspiran las feministas significa que repudian la necesidad de establecer compromisos en la vida personal, ignorando la crítica feminista al rechazo masculino de la intimidad y de la responsabilidad parental.

35. Berger y Berger, *The War over the Family*, pág. 120.

36. Ibíd., pág. 205.

37. Ibíd., pág. 210: "En términos de política familiar, nos parece que deben ser prioritarias las medidas para detener el intervencionismo omnipresente del estado y restaurar la autonomía de la familia". Por ejemplo, ellos creen que todas las familias deben recibir *vouchers* (bonos estatales con valor monetario para pagar servicios educativos), de modo que puedan elegir el tipo de escolaridad que prefieren para sus hijos. No obstante, los fondos para construir y mantener las escuelas no provienen de la matrícula, sino del estado o de fundaciones privadas. Además, la oposición de estos autores al cuidado público de los niños se desvanece ante la realidad económica: mientras que ellos sostienen que sólo los intelectuales y las feministas piensan que la mujer debe trabajar fuera del hogar, y que la clase trabajadora estima los roles familiares y sexuales tradicionales, en realidad las familias obreras son las más perjudicadas por un cuidado de guardería inestable e inadecuado (véase el informe del Census Bureau de 1982, "Childcare Arrangements of Working Mother"). En 1986, El Bureau Of Labor Statistics informó que el 48 por ciento de las madres con hijos de menos de un año trabajan fuera del hogar (*New York Times*, marzo 16, de 1986). El porcentaje de madres que trabajaban y tenían hijos en edad preescolar pasó de 29 en 1970 a 42 a 1980 (véase Clarke-Stewart, *Daycare*), y hasta aproximadamente el 50 por ciento en 1987 (véase Children's Defense Fund, "U.S. Work Force in the Year 2000").

38. Elshtain, en *Public Man, Private Woman,* subraya con fuerza esta posición.

39. *The Minimal Self*, pág. 243. Hay muchas ideas valiosas en el libro de Lasch. Pero también parece haber un punto ciego onírico en su presentación de las madres y los padres. Cuando él cita la discusión de la racionalidad instrumental en mi artículo titulado "Authority and the Family Revisited; or, A World Without Father?" (un comentario a

"Authority and the Family" de Horkheimer), deja caer la primera parte del título y suprime el signo de interrogación, con lo cual queda "Un mundo sin padres". ¿Qué significa este lapsus? Después de todo, Lasch es uno de los que creen que en nuestra sociedad falta el padre; por mi parte, estoy de acuerdo con quienes dicen que los hombres están ahora más interesados en el quehacer parental que en el pasado. El punto ciego es la incapacidad para ver que "lo que las feministas freudianas quieren" no es abolir al padre, sino que los hombres renuncien a la autoridad abstracta a favor del cuidado activo de los niños.

40. Elshstain, *Public Man, Private Woman*, págs. 291-96.

41. Winnicott, *The Child, the Family, and the Outside World*, pág. 10.

42. Sobre la declinación de las redes interfamiliares, especialmente femeninas, en el período de la posguerra y la dificultad de reemplazarlas por la solidaridad conyugal, véanse Young y Willmontt, *Family and Kinship in East London*, y Elizabeth Bott, *Families and Social Networks*. La forma de familia del siglo XIX que dio origen a la visión específica de la maternidad y del equilibrio marital a los que se refieren los conservadores genéricos se basaba en un mundo exterior a la familia que ya no existe. Según Mary Ryan (*Cradle of the Middle Class*), la separación de las esferas masculina y femenina no equivalía a la privatización de las mujeres en el hogar individual. Por el contrario, su estudio de Oneida, Nueva York, a principios del siglo XIX, demostró que todas las funciones de apoyo emocional, cuidado físico, socialización y regulación sexual se extendían más allá de "las paredes de una simple unidad de vivienda y de los lazos del parentesco... [para alcanzar a] un universo social más amplio".

43. Véase el estudio de Lenore Weitzman titulado *The Divorce Revolution*, sobre la pobreza femenina después del divorcio.

44. Véase Barbara Ehreinreich, *The Hearts of Men*.

45. Elshtain, *Public Man, Private Woman*, pág. 305. Elshtain pregunta: "¿Por qué un sujeto femenino personalizado, localizado, particular, debería ser llevado al modo más abstracto, racionalizado, universal?". Puesto que plantea el interrogante, cabría esperar que Elshtain afirme o cuestione la respuesta obvia: para obtener poder sobre las condiciones que afectan a su particular existencia. Pero, en lugar de ello, esta autora ofrece algura retórica evocativa sobre el mundo de las mujeres: "¿Quién cuidaría del pequeño mundo, manteniendo vivas sus alegrías y tragedias que redimen la vida?". Elshtain ignora por completo el punto principal de la crítica feminista a las relaciones sexuales: que los hombres deben asumir su parte de responsabilidad por las relaciones personales, incluso cuando las mujeres se suman al mundo público. La conclusión es un repudio de la política sexual y

una negación del problema de la dominación masculina, como lo señala Judith Stacey en "Are Feminists Afraid to Leave Home?".

46. Véase la crítica de Jessie Bernard a la maternidad aislada en *The Future of Motherhood*.

47. Fraiberg, *Every Child's Birthright*, pág. 94.

48. Ibíd., pág. 100.

49. Berger y Berger, *The War over the Family*, pág. 155.

50. Posición de Bowlby sobre el cuidado de niños en guarderías, citada en Clarke-Stewart, *Daycare*. La revisión de su teoría del apego monotrópico a favor de los apegos múltiples se examina en H. R. Schaffer, *The Growth of Sociability* y *Mothering*. Schaffer y Emerson ("The Development of Social Attachments in Infancy") encontraron en su estudio del apego infantil que a los tres meses a partir del inicio de la conducta de apego, tenían sólo una figura de apego una minoría del 41 por ciento de los infantes, y a los dieciocho meses de edad, sólo el 13 por ciento tenía una figura única de apego. Un mes después del inicio de la conducta de apego, el 27 por ciento también escogía al padre como figura de apego, y a los dieciocho meses de edad lo hacía el 75 por ciento.

51. Véase Clarke-Stewart, *Daycare*. En 1982, según este autor, había sólo dos millones de plazas para el cuidado de guardería de niños preescolares, frente a una población de ocho millones.

52. Rosalind Petchesky, "Fetal Images: The Power of Visual Culture in the Politics of Reproduction".

53. Lasch, *The Minimal Self*, pág. 169.

54. Chodorow y Contratto, "The Fantasy of the Perfect Mother".

55. Winnicott, *The Child, the Family, and the Outside World*, pág. 62.

56. La falta de oportunidades para una destrucción exitosa está significativamente relacionada con el problema de los usos regresivos del reencantamiento. En este caso se trata de "la enfermedad del ideal", que ha dado forma a la política simbólica de los partidos de derecha e izquierda. El desenlace cataclísmico de la tradición revolucionaria en nuestro siglo ha sido diagnosticado, con alguna justicia, como una especie de "insoportable levedad" del idealismo, una pérdida de realidad en la embriaguez del poder, o la euforia de la rectitud. Yo lo diría como sigue: la levedad idealista es una fractura de la tensión entre el sí-mismo y el otro, el lanzamiento al espacio que se produce cuando termina la destrucción y el otro no sobrevive. El ideal revolucionario de la violencia justa, no controlada por el sentido de los límites o la conexión con el otro real, se convierte en un caso de destrucción frustrada. Al idealizar la causa y atribuir todo lo malo al enemigo, se crea un campo de omnipotencia mental en el cual todo

está permitido. Inevitablemente, la autoidealización de los movimientos políticos ha sido seguida por la desilusión, que repudia lo que alguna vez fue idealizado. Esto debe entenderse en los términos de la fractura de la tensión entre la idealización y la destrucción. Es la incapacidad para tolerar el cuestionamiento del ideal, para admitir que tiene aspectos destructivos, lo que finalmente genera esa desilusión. El contrapunto al idealismo es la oportunidad de destruir creativamente, en otras palabras, de cuestionar y criticar a la autoridad, a las mismas personas, ideas e instituciones que han sido idealizadas.

57. Freud, "La feminidad": "Una madre sólo obtiene una satisfacción ilimitada en su relación con un hijo; ésta es la más perfecta, la más exenta de ambivalencia de todas las relaciones humanas". Véase también *El malestar en la cultura*.

58. Dworkin, "Pornography and Grief", pág. 289.

59. MacKinnon, *Feminism Unmodified*, pág. 7.

60. No he tratado de especificar el origen de esta estructura, de ubicarlo en un conjunto específico de relaciones sociales. La cuestión de relación entre cultura, representaciones y lenguaje por un lado, y por el otro las relaciones objetales y el desarrollo individual, ha sido legítimamente controversial en la teoría feminista. La teoría psicoanalítica feminista ha adoptado dos enfoques diferentes para comprender la reproducción del sistema genérico y su manifestación en una cultura. Como dicen los compiladores de un libro de crítica psicoanalítica feminista (S. N. Garner, C. Kahane y M. Sprengnether, *The (M)other Tongue*, pág. 20), una línea, representada especialmente por Chodorow, ha asumido la perspectiva del niño individual y de las relaciones objetales parentales, que a su vez median la estructura social; la otra línea, influida por el psicoanálisis francés, ha subrayado el efecto de un sistema preexistente de representación sobre la emergencia del género". Pero a pesar de su foco en la cultura y sus raíces en la crítica literaria (¿o debido a ellos?), este último enfoque define el género como una estructura simbólica menos mutable; pasa a ser constitutivo de la psique, y no ya una función de relaciones construidas históricamente. La teoría de las relaciones objetales asume el enfoque más histórico, anclado en la ciencia social. Desde mi punto de vista, estos dos modos de ver no tienen por qué excluirse mutuamente. El enfoque de las relaciones objetales, si bien no es en sí mismo una teoría de la representación, ha ofrecido una teoría de la escisión, de la relación entre el sujeto masculino y el objeto femenino, en el corazón de la representación de los géneros. Las dos concepciones se cruzan precisamente en este punto clave, en la crítica de la escisión.

ÍNDICE ANALÍTICO

abandono, miedo al, en *La historia de O*, 82-3
Abelin, Ernest, 132-3, 320-1n, 321, 270n., 271
Adorno, T.W., 18-1, 288n., 302-3, 328-9, 333-4, 334-5
afirmación (autoafirmación), 23-4, 35-6, 36-7;
véase también conflicto entre la afirmación y el reconocimiento
agresión (agresividad), 14-5, 74-5;
concepción freudiana de la, 88-9, 315-6;
internalización de la, 91-3
Ainsworth, M. D. S., 306, 309-10
ambiente sostenedor, 151-4;
concepto de Winnicott del, 158-62
amor homoerótico, del hijo al padre, 134-6, 141-2, 202-3
amor ideal, 112-3, 165-6;
búsqueda por la mujer del, 114-23, 145-56;
Freud sobre el, 179-80, 328-9;
véase también amor identificatorio
amor identificatorio, 166-7, 179-80, 182;
al padre, en la fase del reacercamiento, 128-46, 189-90, 321-2;
el amor ideal como deformación del, 154-6
amor objetal (amor exterior), 202-3, 205-6
angustia de castración, 203-4, 331-2
apego: *véase* vínculo afectivo
autodescubrimiento, 159-63
autoestima, 32-3
autoridad: complejo de Edipo y, 172-6, 178-82;
concepción freudiana de la, 15-9;
véase también dominación
autosuficiencia, 230-1;
ideal cultural de la, 213-51;
véase también individualidad

Bach, Sheldon, 93-4
Bahrick, Lorraine, 313-4
Balint, Michael, 303-4
Bassin, Donna, 161-2, 276n., 325-6
Bataille, George, 85-9, 286n., 332-3

Beebe, Beatrice, 254, 305-6, 309
Bell, S., 306
Bellah, Robert, 243-4
Benhabib, Seyla, 237-8, 336-7
Berger, Brigitte y Peter, 243-8, 257-8, 337-8
Bernstein, Doris, 321-2, 383-4
Blos, Peter, 321-2
Blum, Harold, 317-8
Bonaparte, Marie, 105-6, 317-8
Bowlby, John, 30-1, 255-8, 292n., 305-6, 339-40
Brazelton, T. B., 304-5
Brown, N. O., 219-20, 286n., 302-4

Califia, Pat, 109-10
capacidad para tranquilizarse, 62-4
Caplan, Paula, 105-7, 266n., 318
Carpenter, G., 304-5
Chasseguet-Smirgel, Janine, 121-5, 182-97, 193-4, 215-6, 317, 322-3, 328-9;
  sobre el complejo de Edipo, 182-93, 207-8, 328-9;
  sobre la teoría freudiana del monismo sexual fálico, 206-7
Chodorow, Nancy, 100-3, 247-50, 267-8, 303-4, 307-8, 317-8, 323-4, 329-30, 341-2
ciencia, enfoque interse'bjetivo de la, 235-6
compasión, 66-7
complejo de Edipo (modelo edípico), 19-20, 61-2n., 80-1, 146-7, 168-70;
  amor objetal y, 202-3, 205-6;
  Chasseguet-Smirgel sobre el, 182-93, 207-8, 281-2n., 328-9n.;
  concepción freudiana del, 168-9, 172-3, 174-82, 222-3, 280n., 327-9;
  crítica a la "sociedad sin padre" y el, 180-2;
  envidia y sentimientos de pérdida asociados con el, 203-5;
  femenino, 119-20, 318-9;
  narcisismo y, 169-76, 179-85, 187-8, 189-93, 328-9;
  negativo, 134-6n., 321-2;
  nueva interpretación del, 219-25;
  polaridad genérica y, 212-3;
  política sexual implícita en el debate sobre el, 193-7;
  principal contradicción interna del, 205-7;
  repudio de la feminidad y, 198-211, 816-7, 228-9, separación y, 174-5
complementariedad, 96-7, 107-8, 269-70, 306-7, 313-4;
  en las relaciones íntimas "comunes", 87-8;
  violación erótica y, 86-7
conflicto (o tensión) entre afirmación y reconocimiento, 47-8, 73-5, 270-1;
  inevitable fractura del (Hegel), 48-9, 73-4, 85-6;
  véase también mutualidad
conservadurismo genérico, 242-53
constancia del objeto, 53-4, 257n., 311-2
control: dialéctica del, 78-9;
  véase también dominación
Cooley, C. H., 305-6
Corbett, Ken, 329
Cott, Nancy, 333-4
crítica a la "sociedad sin padre", 173-4, 180-2, 302-3, 328-9
cultura: la polaridad genérica como fuente de malestar en la, 212-3;
  masoquismo y, 105-7

De Beauvoir, Simone, 18-9, 147-8, 317-8
DeCasper, A., 304-5
dependencia, 72-5
Deri, Susan, 312-3
desarrollo psicológico: *véase* desarrollo
desarrollo social, 30-1
desarrollo, 23-69;
concepción de Winnicott del, 54-63;
descubrimiento del otro y, 53-61;
destrucción y, 55-60, 61-2, 91-4;
en la psicología del yo, 60-5;
entonamiento y, 41-6, 47-8;
moral, 236-9, 336-7;
mutualidad y, 39-48;
paradoja del reconocimiento y, 47-57;
teoría de la separación-individuación del, 31-2, 39-40, 46-8, 60-1, 132-3, 304-5, 308-10, 320;
teoría de Piaget del, 28-31;
teoría psicoanalítica del, 23-4, 28-33;
véase también diferenciación; complejo de Edipo;
visión intersubjetiva del, 32-9
Descartes, René, 222-3
deseo de la mujer, 112-3;
amor ideal al padre en la fase del reacercamiento y, 128-46;
imagen "sexy" de la mujer y, 115-6;
maternidad y, 114-6;
movimiento feminista y, 117-20;
padre faltante y, 135-46;
representación femenina del, 156-66, 276n., 325-6
deseo sexual: *véase* deseo de la mujer
desidentificación respecto de la madre, 99-101, 200-1
destrucción: desarrollo y, 55-60, 61-2, 91-4;
teoría de Winnicott de la, 55-60, 61-2, 90-1, 91-2n., 260-2;
unión erótica y, 96-9
Deutsch, Helene, 105-6, 317-8
devoción, en *La historia de O*, 81-2
diferenciación, 23-4, 53-4;
diferencias genéricas en la, 99-108;
en la teoría de la separación-individuación de Mahler, 49-51;
"falsa", 100-2, 109-10;
repudio de la feminidad como modo frustrado de, 208-11;
teoría psicoanalítica de la, 64-6, 67-8
Dinnerstein, Doroty, 189-90, 266-7, 303-4, 330-1
dolor: *La historia de O* y la cuestión del, 81-5
dominación (y sumisión) eróticas, 72-3;
diferencias genéricas y, 98-110;
fantasía de dominación erótica, 72-3, 75-85;
formación de la identidad masculina y, 100-1;
identidad genérica masculina y, 101-2;
véase también relaciones sadomasoquistas, violación erótica
dominación, 268-9;
concepción freudiana de la 14-9, 22, 88-90;
diferenciación y, 72-5;
en "El Gran Inquisidor" de Dostoievski, 15-6;
erótica, *véase* dominación erótica;

racionalizada y despersonalizada, como masculina, 229-32;
unidad dual complementaria y, 66-7
Dostoievski, Fyodor, 15-6
Dworkin, Andrea, 265-6, 313-4

Echols, Alice, 318-9
Eigen, Michael, 306-7
Eliot, George, 148-9
Elshtain, Jean Bethke, 243-4, 244-5, 247-50, 254-5, 292n., 339-40
Emde, R. N., 307-8
Emerson, P. E., 339-40
Engel, Stephanie, 193-6, 198-9
ensimismamiento, 98-9
entonamiento, 98-9, 211-2;
madre-infante, 41-6, 47-8
Erikson, Erik, 64-5, 159-60, 236-7
Eros (instinto de vida), 66-7, 88-9, 96-9, 334-5;
Laplanche sobre, 91-3n., 316-7
escisión, 85-6, 87-8, 88-9, 106-7, 271-2, 316-7;
concepto psicoanalítico de la, 85-6, 314-6
escuela de Francfort, 229-31, 233-5, 302-3, 327, 328-9
esferas pública y privada, separación de las, 228-9, 239-41, 246-7, 249-51, 265-7
espacio abierto, 59-61
espacio abierto, 162-3;
concepto de Sander del, 59-61, 158-9
espacio interior, 159-63, 203-5

Fairbairn, Ronald, 178-81, 303-4, 306, 315-6
familia, 173-4, 242-53, 337-8
fantasía sadomasoquista, 71-3, 75-6;
véase también La historia de O
fantasía sexual: concepción de Laplanche de la, 91-2;
véase también fantasía sadomasoquista
Farr, Susan, 315-6, 317
fascismo, 17-8, 180-2, 190-1, 193, 329-30
fase de la práctica, 50-1
fase fálica, 331-2;
véase también complejo de Edipo
fase genital, 331-2
Fast, Irene, 139-40, 209-11, 318, 383-4
feminidad, 8;
como imagen especular de la masculinidad, en el modelo edípico, 211-3;
masoquismo y, 102-10;
narcisismo y, 193-9;
pasividad y, 113-4, 115, 116-7;
repudio de la, *véase* repudio de la feminidad
feminismo, 37-8, 227-8, 274-5;
conservadurismo genérico y, 244-6;
crítica de la teoría psicoanalítica por el, 18-9, 20-1, 105-6, 341-2;
igualdad naturaleza-mujer y, 105-6;
individuo autónomo y, 230-1;
narcisismo y, 193-9;
racionalidad y, 231-2, 235-7;
tendencias puritanas dentro del, 117-8;
universalismo y, 239-40
Field, T., 313
Fifer, W., 304-5
First, Elsa, 56-9
Fliegel, Zenia Odes, 319
Foucault, Michel, 14-5, 229-30, 302-3, 333-4
Fraiberg, Selma, 254-5

Freedman, Norbert, 316-7
Freud, Sigmund, 20-1, 31-2, 35-6, 52-3, 65-6, 67, 73-4, 112-3, 141-2, 218-9, 220-1, 234-5, 261-3, 312-3, 330-1, 340-1;
figuras del padre en las obras de, 176-80, 328;
sobre el complejo de Edipo, 134-6, 168-9, 172-3, 174-82, 222-3, 321-2, 327-8, 328;
sobre el desarrollo femenino, 113-4, 119-20;
sobre el instinto de muerte y Eros, 88-90;
sobre el masoquismo, 81-3, 141-2, 314-5;
sobre el repudio de la feminidad, 198-201, 202-3;
sobre el sadismo, 88-90, 91-2;
sobre la dominación, 14-19, 22, 74-5, 88-90;
sobre la elección de objeto narcisista, 321-2;
sobre la envidia del pene, 119-20, 120-1;
sobre la horda primitiva, 178-9;
sobre la pasividad de las mujeres, 113-4, 114-5, 116-7;
teoría del monismo fálico de, 206-7;
véase también teoría psicoanalítica
Fromm, Erich, 302
fusión, 65-6

Galenson, Eleanor, 137-8, 139-40
Gallop, Jane, 206-7
Ghent, Emmanuel, 95-6, 165-6, 306-7
Gilligan, Carol, 151-2, 188-9, 236-9, 253, 303-4, 308-9
Griffin, Susan, 105-6, 313-5, 317-8
Grunberger, Bela, 329
guarderías, 255-8
Guntrip, Harry, 306

Habermas, Jürgen, 32-5, 234-5, 306-7, 334-5
Harris, Elizabeth, 315-6
Hegel, G. W. F., 23-4, 47-51, 89-90, 310-11, 317-8;
sobre el reconocimiento, 48-50, 53-6, 73-4, 84-6;
sobre la relación del amo y el esclavo, 48-9, 50, 74-5, 77-8, 87-8
Hobbes, Thomas, 14-5
horda primitiva, mito de la, 178-9
Horkheimer, Max, 302-3, 327, 328-9, 334-5
Horney, Karen, 119-21, 314-5, 317-8, 319, 329-30;
sobre la envidia del pene, 322-3

ideal del yo: complejo de Edipo y, 190-3, 328-30;
concepción freudiana del, 179-81;
en la concepción de Chasseguet-Smirgel del complejo de Edipo, 183-5, 188-9;
reino dual del superyó y el, 193-6
idealismo de los movimientos políticos, 340-1
identidad genérica, 99-104, 116-8, 128-9, 318-9;
identificación con ambos progenitores y, 142-6;
nuclear, 116-7
identidad genérica nuclear, 116-7
identificación, 60-2, 61-2n., 80-1, 84-5;
con ambos progenitores, 142-7;
con el padre, concepción freu-

diana de la, 179-82, 328-9n.;
con el padre, en la fase del reacercamiento, 128-46, 323-4n. 324-5;
con la madre, identidad genérica e, 99-104, 116-7;
de la hija con el padre, 124-36
inconsciente, el, 34-6
individuación, 102-3;
teoría de la separación-individuación;
véase también diferenciación
individualidad (individualismo, individuo autónomo): conservadurismo genérico y, 244-7;
ideal cultural del, 213-4, 230-2, 240-1
instinto de muerte, concepción freudiana del 88-90
internalización, 61-5;
complejo de Edipo y, 172-3, 174-5, 178-9;
de la agresión, 91-3;
de la autoridad, 221-2
intersubjetividad (concepción intersubjetiva), 32-9, 270-5;
ciencia y, 235-6;
descubrimiento (o emergencia) de la, en la infancia, 45-7, 308;
omnipotencia en la, 89-91;
orígenes del concepto de, 32-5;
perspectiva intrapsíquica e, 34-6;
reconocimiento y, 35-7;
representación femenina del deseo, 157-66;
temas específicos;
teoría de la internalización e, 63-4;
teoría de la separación-individuación e, 46-8;
teoría psicoanalítica contrastada con la, 63-9;
véase también mutualidad
Irigaray, Luce, 206-7n., 325-6, 331-2

Jacobson, Edith, 303-5
Jacoby, Russell, 302-3, 327
juego, 42-3, 44-5, 249n., 253n., 308-9;
con el padre, 130-2

Kafka, Franz, 220-1
Kant, Immanuel, 233-4
Kaplan, Louise, 309-10
Keller, Evelyn, 232-4, 303-4, 313-4, 317
Kernberg, Otto, 185-6, 315-6, 327
Khan, Masud, 82-3n., 314-5
Klein, Melanie, 303-4, 314-6, 317-8, 327-8
Kohlberg, Lawrente, 236-7, 336-7
Kohut, Heinz, 32-3, 171-2, 304-5, 306-7, 329-30
Kovel, Joel, 327
Kristeva, Julia, 325-6
Kronos, 176-7, 178-9

(La historia de O) (Réage), 75-88, 101-2, 109-10, 147-8, 165-6;
deseo de reconocimiento en, 75-6, 77, 78-82, 84-5;
dolor en, 81-5;
el pene como símbolo en, 77-9;
miedo al abandono y la separación en, 80-3;
objeción feminista a, 75-6, 313-4;
objetivación en, 75-81, 84-5;
relación padre-hijo en, 78-81
Lacan, Jacques, 318-9, 320-1, 329
lactación, 63-4, 63-4n.
Laplanche, Jean, 91-3, 316-7
Lasch, Christopher, 170-2, 175-6, 193-9, 213-4, 243-5, 247-8, 258-9, 260-1, 326-7, 330-1, 337-9

Lazarre, Jane, 115-7
Lichtenberg, Joseph, 306-7
Loewald, Hans, 219-20, 221-2, 284n., 304-5, 328-9, 330-1
Lukacs, Georg, 229-30, 233-4, 334-5

MacFarlane, J., 304-5
MacKinnon, Catherine, 265-6, 317-8, 318-9
madre(s), 318-9;
conservadurismo genérico y rol de la, 242-53;
en la concepción de Chasseguet-Smirgel del complejo de Edipo, 182-93;
envidia del pene y poder de la, 121-5;
falta de subjetividad de la, 102-3, 106-7, 108, 114-6;
ideal de la maternidad y la, 252-64;
idealización de la, 117-20;
identidad genérica y la, 99-104, 116-7;
negación de la subjetividad idependiente de la, en el modelo edípico, 204-7;
objetivación de la, 101-3;
polaridad genérica y la, 212-9;
repudio de la feminidad y la, 201-11, 216-7;
subjetividad independiente de la, 37-9
madres adoptivas, 24-5
Mahler, Margaret, 31-2, 39-40, 46-7, 49-51, 53-4, 131-2, 304-5, 306, 309-10, 311, 320
Marcuse, Herbert, 17-8, 219-21, 230-1, 232, 234-5, 302-3, 303-4, 327, 332-3, 334-5
Marx, Karl, 229-30, 230-1, 333-4
masculinidad, 19-20;
la feminidad como imagen especular de la, en el modelo edípico, 211-2;
polaridad genérica y, 212-4;
repudio de la feminidad y, 200-1, 208-9
masoquismo: mitos y rótulos culturales y, 105-7;
como deseo de ser descubierto, 95-7;
feminidad y, 102, 109-10;
La historia de O y el problema del, 75-6, 77, 81-5, 314-5
McClintock, Barbara, 235-6
McDougall, Joyce, 331-2
Mead, G., H., 305-6, 306-7
miedo, pérdida del, en *La historia de O*, 80-3
Miller, Jean Baker, 318-9
Miller, Nancy, 324-5
Mitchell, Juliet, 114-5, 120-3, 156-7, 319, 327-8
mito de Edipo, 175-7
mito de Psique, 162-3
Mitscherlinch, Alexander, 302-3
Modell, Arnold, 304-7
modelo de la satisfacción pulsional, 64-5
monismo fálico, teoría del, 206-8
Montgrain, Noel, 162-5
muerte, violación erótica y, 85-9
mujer castrada, teoría de la, 206-7
mutualidad (reconocimiento mutuo), 37-48, 73-5, 84-6, 270-5;
crisis del reacercamiento y, 56-9;
en la relación entre la madre y el recién nacido, 25-6;
fracaso de la, en la infancia, 42-6;
renovación de la, 272-5;
subjetividad independiente de la madre y, 37-9;
véase también intersubjetividad

narcisismo, 32-3, 305-6;
crítica cultural del, 171-4, 180-1, 193-7;
equilibrio entre las aspiraciones y las limitaciones narcisistas, 193-6;
modelo edípico y, 135-76, 181-5, 187-8, 189-93, 328-9;
política sexual implícita en el debate sobre el, 193-7
naturaleza: control y dominio de la, 232-4;
equiparación de las mujeres con la, 105-6
nazismo, 190-1;
véase también fascismo

obediencia, 15-6
objetivación (de las mujeres), 100-3, 106-7, 113-5, 208-9;
en *La historia de O*, 75-81, 84-5
objetividad científica, 232-4
objetividad, 232-4
objetos transicionales, 312-3;
concepción de Winnicott de los, 59-60, 62-3
omnipotencia, 49-50, 66-8, 91-2, 310-12, 313-4;
concepción intersubjetiva de la, 89-91;
crisis del reacercamiento y sensación de, 50-4;
diferenciación y fantasía de, 72-5;
dominación y, 89-97;
el instinto de muerte freudiano y la, 89-90

padre primordial, 178-81, 188-9, 328
padre: amor homoerótico del hijo al, 134-6, 141-2, 202-3;
conservadurismo genérico y rol del, 242-253;
en las obras de Freud, 176-80, 328;
primordial, 178-81, 190-1,328;
quehacer parental dual y él, 247-8;
véase también complejo de Edipo
parricidio, 220-1
pasividad, feminidad y, 113-5, 116-7
pene (falo): el deseo representado por el, 132, 134-5, 156-8;
Chasseguet-Smirgel sobre la, 121-3;
complejo de Edipo y, 185-6, 206-7, 208, 329;
concepción de Horney de la, 119-21, 322-3;
concepción freudiana de la, 119-21;
en *La historia de O*, 77-9;
envidia del pene, 115-6, 119-25, 137-8, 139-43, 189-90, 200-1, 208-9, 320;
Mitchell sobre la, 120-3, 319;
poder materno y, 121-3, 322-3;
significación simbólica del, 112-3, 156-8, 164-6
Person, Ethel, 318
Piaget, Jean, 28-31
Pine, Freud, 308-9, 310-11, 313
placer, 47-8
polaridad genérica, 164-5, 212-19, 269-70;
como fuente de malestar en nuestra cultura, 212-4;
crítica feminista de la, 20-1, 22;
en la vida intelectual y social, 227-268;
ideal de la maternidad y, 252-64;
masoquismo y, 106-8
polaridad sexual: *véase* polaridad genérica

pornografía, movimiento contra la, 263-6
principio de realidad, 219-20;
complejo de Edipo y, 185-8
Pruett, Kyle, 320-1
psicología del sí-mismo, 32-3, 171-2, 306-7;
reflejo especular materno en la, 38-9
psicología del yo, 30-2, 303-5, 312-3;
el desarrollo en la, 60-5;
la internalización en la, 61-3;
los objetos transicionales en la, 62-3;
véase también teoría de la separación-individuación
psicología moral, 236-40, 336-7

quehacer parental dual, 247-51, 266-8

rabia, en los niños, 92-3, 95-6
racionalidad (racionalismo), 218-20, 227-30, 231-2, 233-5, 265-6, 267-8
racionalidad instrumental, 229-30, 247-8, 249-50;
véase también racionalidad
reacercamiento, 309-10, 310-11;
en la teoría de la separación-individuación, 50-4;
identificación con el padre idealizado y, 128-46;
teoría de Winnicott de la destrucción y el, 56-9
Réage, Pauline, 75-6
realidad, concepción de Winnicott de la, 58-60
recién nacidos, reconocimiento en los, 24-8
reconocimiento, 23-9, 34-9, 47-63, 307-8;
ciclo negativo del, 44-5;
concepción de Winnicott del, 54-63;
concepción hegeliana del, 48-50, 53-6, 73-4, 84-6;
en *La historia de O*, 75-7, 78-82, 84-5;
fase del reacercamiento y, 50-4, 56-9, 128-30, 132-5;
mutualidad;
paradoja del, 47-57, 270-1;
principio del, 24-8; definición del, 23-4;
véase también conflicto entre la afirmación y el reconocimiento
reencantamiento regresivo, 258-9, 340-1
reflejo especular materno, 38-9, 307-9
Reich, Wilhelm, 302-4
reino transicional (espacio o área transicionales), 313;
concepto de Winnicott del, 59-60, 62-3;
representación femenina del deseo en el, 158-62
relación del amo y el esclavo, 310-11;
Bataille sobre la, 87-8, 89;
concepción hegeliana de la, 48-50, 74-5, 77-8, 87-8
relación madre-infante: reconocimiento en la, 24-9;
véase también desarrollo
relación padre-hija, 119-36;
amor identificatorio al padre y, 128-46, 274n., 275n., 323-4, 325-6;
búsqueda por la mujer del amor ideal y la, 145-56;
fase del reacercamiento y, 128-36;
identificación con el padre, 124-36;
padre faltante, 135-46;

envidia del pene y, 119-35;
véase también complejo de Edipo
relaciones sadomasoquistas: destrucción y supervivencia en las, 90-2;
diferencias genéricas y, 98-9, 106-10;
véase también violación erótica
repliegue, 44-5
representación espacial, modo intersubjetivo del deseo expresado en la, 161-6
representaciones de objeto, 45-6
represión, 314-5
repudio de la feminidad, 198-211, 228-9;
como modo frustrado de diferenciación, 208-11;
envidia y sentimiento de pérdida asociados con él, 203-5;
Freud sobre el, 198-203;
negación de la subjetividad independiente de la madre y, 204-5;
renuncia a la feminidad, distinguida del, 208-11, 216-7;
teoría del monismo fálico y, 206-8
responsabilidad, superyó materno y sentido de, 188-9
responsibidad contingente, 35-7, 41-2
reunión, imagen de, 215-6, 220-1
revolución, 17-8
Roiphe, Herman, 137-8, 139-40
Rustin, Michael, 327-8
Ryan, Mary, 338-9

Sacher-Massoch, Leopold von, 98-9
Sade, Marqués de, 317
sadismo: como intento de irrumpir en el otro, 93-7;
en los niños, 91-2-6;
Freud sobre el, 88-90, 91-92;
movimiento desde el sadismo primario al masoquismo, 70, 91-2, 92-3;
primario, 91-2
Sander, Louis, 59-61, 312-3
Schachtel, Ernst, 305-6, 312-3, 310-11, 317
Schaffer, H. R., 339-40
Sennett, Richard, 326-7
sentimientos compartidos, 45-8, 73-4, 96-7, 98-9
separación, 67-8;
complejo de Edipo y, 174-5, 183-9;
fase posedípica de la, 221-2;
ideal de la maternidad y, 258-62;
miedo a la, masoquismo y, 103-4
sexualidad: Laplanche sobre Eros y la, 91-3, 316-7;
unión erótica;
véase también vida erótica
sí-mismo falso, masoquismo y, 95-6
simbiosis madre-infante, 31-2
sintonía: *véase* entonamiento
sociabilidad, 30-1
Stacey, Judith, 339-40
Stern, Daniel, 31-2, 34-5, 35-6, 42-3, 63-5, 305-6, 308-9, 310, 313
Stern, Eve, 102-3
Stoller, Robert, 99-100, 106-7, 216-7, 317, 318-9
subjetividad: de las madres, *véase* madre(s);
subjetividad sexual de los hombres, 204-5
Sullivan, Harry Stack, 304-5
sumisión, 20-1, 74-5;
diferenciación femenina, identidad genérica y, 103-8

superyó: complejo de Edipo y, 172-3, 173-4, 178-9, 183-6, 188-9, 192-3, 327;
materno, 188-9;
reino dual del yo ideal y el, 193-6

tabú del incesto, 187-9
tensión: entre la afirmación y el reconocimiento, *véase* conflicto (o tensión) entre la afirmación y el reconocimiento;
teoría freudiana de los instintos y pérdida de la, 88-90
teoría de la separación-individuación, 31-2, 39-40, 46-8, 49-54, 60-1, 132-5, 269n., 304-5, 308-9, 309-10, 320;
fase del reacercamiento en la, 50-4
teoría de las relaciones objetales, 30-1, 64-5, 303-4, 339-40
teoría freudiana de los instintos, 88-90
teoría intrapsíquica, concepción intersubjetiva y, 34-6
teoría psicoanalítica, 18-21;
concepción hegeliana del conocimiento y, 49-50;
concepción intersubjetiva contrastada con la, 63-9;
crítica feminista y reinterpretación de la, 18-9, 20-1, 105-6, 116-7, 341-2;
de la escisión, 85-6, 314-6;
del complejo de Edipo, *véase* complejo de Edipo;
del masoquismo y la feminidad, 81-3, 105-7, 314-5;
diferenciación en la, 64-6, 67-8;
escisión entre una madre del apego y un padre de la separación en la, 168-9;
Freud, Sigmund;
internalización en la, 61-5;
mayor énfasis en la complementariedad que en la mutualidad, 65-7;
modelo de la satisfacción pulsional, 64-5;
pasividad infantil en la, 17, 28-31;
repudio de la feminidad y, 200-2;
temas específicos;
teoría de las relaciones objetales;
véase también psicología del yo
teóricos críticos: *véase* Escuela de Francfort
Theweleit, Klaus, 329-30, 332-3
Tolpin, Marie, 62-3, 312-3
Torok, Maria, 320
trastornos narcisistas, 171-2, 326-7
Trevarthen, Colin, 34-5

unión erótica: dinámica de la destrucción y la supervivencia y la, 96-9;
reconocimiento mutuo en la, 158-9
Urano, 176-7, 178-9
"Use of an Object, The" (Winnicott), 54-5

vagina, ignorada por los niños según la teoría freudiana, 206-8
vida erótica, fundamento intersubjetivo de la, 45-6
vínculo afectivo, 30-1, 255-6, 305-6, 309-10
violación erótica: complementariedad y, 86-7;
"diferenciación falsa" de los varones y, 100-2;

muerte y, 85-9;
véase también relaciones sadomasoquistas, *La historia de O*

Watson, John, 313-4
Weber, Max, 228-30, 240-3
White, R. W., 305-6
Winnicott, D. W., 19, 32-3, 54-63, 151-2, 252-3, 303-4, 325-6;
representación femenina del deseo y, 158-62;
sobre "estar solo en presencia de otro", 60-1;
sobre el espacio (o reino) transicional, 59-60, 62-3, 313-4;
sobre el reconocimiento, 54-6;
sobre la destrucción, 55-60, 61-2, 90-1, 92, 2, 260-2;
sobre la realidad, 58-60;
sobre los objetos transicionales, 59-60, 62-3;
sobre usar el objeto o relacionarse con él, 54-5
Woolf, Virginia, 126-8

Zeus, 176-7, 178-9

Biblioteca de PSICOLOGIA PROFUNDA

2. A. Freud - *Psicoanálisis del desarrollo del niño y del adolescente.*
4. A. Freud - *Psicoanálisis del jardín de infantes y la educación del niño*
6. C.G. Jung - *La psicología de la transferencia*
7. C.G. Jung - *Símbolos de transformación*
8. A. Freud - *El psicoanálisis y la crianza del niño*
9. A. Freud - *El psicoanálisis infantil y la clínica*
12. C.G. Jung - *La interpretación de la naturaleza y la psique*
14. C.G. Jung - *Arquetipos e inconsciente colectivo*
15. A. Freud - *Neurosis y sintomatología en la infancia*
16. C.G. Jung - *Formaciones de lo inconsciente*
17. L. Grinberg y R. Grinberg - *Identidad y cambio*
21. O. Fenichel - *Teoría psicoanalítica de las neurosis*
22. Marie Langer - *Maternidad y sexo*
24. Hanna Segal - *Introducción a la obra de Melanie Klein*
25. W.R. Bion - *Aprendiendo de la experiencia*
29. C.G. Jung - *Psicología y simbólica del arquetipo*
30. A. Garma - *Nuevas aportaciones al psicoanálisis de los sueños*
31. Arminda Aberastury - *Aportaciones al psicoanálisis de niños*
35. W. Reich - *La función del orgasmo*
36. J. Bleger - *Simbiosis y ambigüedad*
37. J. Sandler, Ch. Dare y A. Holder - *El paciente y el analista* (ed. revisada y aumentada)
40. Anna Freud - *Normalidad y patología en la niñez*
42. S. Leclaire y J.D. Nasio - *Desenmascarar lo real.-El objeto en psicoanálisis*
44. I. Berenstein - *Familia y enfermedad mental*
48. J. Bowlby - *El vínculo afectivo*
49. J. Bowlby - *La separación afectiva*
50. J. Bowlby - *La pérdida afectiva. Tristeza y depresión*
56. I. Berenstein - *Psicoanálisis y semiótica de los sueños*
57. Anna Freud - *Estudios psicoanalíticos*
59. O. Kernberg - *La teoría de las relaciones objetales y el psicoanálisis clínico*
60. M. Sami-Ali - *Cuerpo real, cuerpo imaginario*
62. W.R. Bion - *Seminarios de psicoanálisis*
63. J. Chasseguet-Smirgel - *Los caminos del anti-Edipo*
67. Anna Freud - *El yo y los mecanismos de defensa*
68. Heinz Kohut - *La restauración del sí-mismo*
72. I. Berenstein - *Psicoanálisis de la estructura familiar*
76. L. Grinberg - *Psicoanálisis. Aspectos teóricos y clínicos*
78. C.G. Jung - *Energética psíquica y esencia del sueño*
80. S. Freud - *Esquema del psicoanálisis*
85. M. Balint - *La falta básica*
91. M. Mannoni - *El niño retardado y su madre*
92. L. Ch. Delgado - *Análisis estructural del dibujo libre*
93. M.E. García Arzeno - *El síndrome de la niña púber*
95. M. Mahler - *Estudios 1. Psicosis infantiles y otros trabajos*
96. M. Mahler - *Estudios 2 - Separación - individuación*

Biblioteca de PSICOLOGIA PROFUNDA (cont.)

97. C.S. Hall - *Compendio de psicología freudiana*
98. A. Tallaferro - *Curso básico de psicoanálisis*
99. F. Dolto - *Sexualidad femenina*
100. B.J. Bulacio y otros - *De la drogadicción*
101. Irene B.C. de Krell (comp.) - *La escucha, la histeria*
102. O.F. Kernberg - *Desórdenes fronterizos y narcisismo patológico*
103. D. Lagache - *El psicoanálisis*
104. F. Dolto - *La imagen inconsciente del cuerpo*
105. H. Racker - *Estudios sobre técnica psicoanalítica*
106. L.J. Kaplan - *Adolescencia. El adiós a la infancia*
108. M. Pérez Sánchez - *Observación de niños*
110. H. Kohut - *¿Cómo cura el análisis?*
111. H. Mayer - *Histeria*
113. C.G. Jung - *Aion. Contribución a los simbolismos del sí-mismo*
114. C.G. Jung - *Las relaciones entre el yo y el inconsciente*
115. C.G. Jung - *Psicología de la demencia precoz. Psicogénesis de las enfermedades mentales 1*
117. M. Ledoux - *Concepciones psicoanalíticas de la psicosis infantil*
119. P. Bercherie - *Génesis de los conceptos freudianos*
120. C.G. Jung - *El contenido de las psicosis. Psicogénesis de las enfermedades mentales 2*
121. J.B. Pontalis, J. Laplanche y otros - *Interpretación freudiana y psicoanálisis*
122. H. Hartmann - *La psicología del yo y el problema de la adaptación*
124. L. Salvarezza - *Psicogeriatría. Teoría y clínica*
125. F. Dolto - *Diálogos en Quebec. Sobre pubertad, adopción y otros temas psicoanalíticos*
126. E. Vera Ocampo - *Droga, psicoanálisis y toxicomanía*
127. M.C. Gear, E.C. Liendo y otros - *Hacia el cumplimiento del deseo*
128. J. Puget e I. Berenstein - *Psicoanálisis de la pareja matrimonial*
129. H. Mayer - *Volver a Freud*
130. M. Safouan - *La transferencia y el deseo del analista*
131. H. Segal - *La obra de Hanna Segal*
132. K. Horney - *Últimas conferencias*
133. R. Rodulfo - *El niño y el significante*
134. J. Bowlby - *Una base segura*
135. Maud Mannoni - *De la pasión del Ser a la "locura" de saber*
136. M. Gear, E. Liendo y otros - *Tecnología psicoanalítica multidisciplinaria*
137. C. Garza Guerrero - *El superyó en la teoría y en la práctica psicoanalíticas*
138. I. Berenstein - *Psicoanalizar una familia*
139. E. Galende - *Psicoanálisis y salud mental*
140. D.W. Winnicott - *El gesto espontáneo*
142. J. McDougall y S. Lebovici - *Diálogo con Sammy. Contribución al estudio de la psicosis infantil*
143. M. Sami-Ali - *Pensar lo somático*
144. M. Elson (comp.) - *Los seminarios de Heinz Kohut*
145. D.W. Winnicott - *Deprivación y delincuencia*
146. I. Berenstein y otros - *Familia e inconsciente*
147. D.W. Winnicott - *Exploraciones psicoanalíticas I*

Biblioteca de PSICOLOGIA PROFUNDA (cont.)

148. D.N. Stern - *El mundo interpersonal del infante*
149. L. Kancyper - *Resentimiento y remordimiento*
150. M. Moscovici - *La sombra del objeto*
151. J. Klauber - *Dificultades en el encuentro analítico*
152. M.M.R. Khan - *Cuando llegue la primavera*
153. D.W. Winnicott - *Sostén e interpretación*
154. O. Masotta - *Lecturas de psicoanálisis. Freud, Lacan*
155. L. Hornstein y otros - *Cuerpo, historia, interpretación*
156. J.D. Nasio - *El dolor de la histeria*
157. D.W. Winnicott - *Exploraciones psicoanalíticas II*
158. E.A. Nicolini y J.P. Schust - *El carácter y sus perturbaciones*
159. E. Galende - *Historia y repetición*
160. D.W. Winnicott - *La naturaleza humana*
161. E. Laborde-Nottale - *La videncia y el inconsciente*
162. A. Green - *El complejo de castración*
163. McDougall, J. - *Alegato por una cierta anormalidad*
164. M. Rodulfo - *El niño del dibujo*
165. T. Brazelton y otro - *La relación más temprana*
166. R. Rodulfo - *Estudios clínicos*
167. Aulagnier, P. - *Los destinos del placer*
168. Hornstein, L. - *Práctica psicoanalítica e historia*
169. Gutton, P. - *Lo puberal*
170. Schoffer, D. y Wechsler, E. - *La metáfora milenaria*
171. C. Sinay Millonschik - *El psicoanálisis, esa conjetura*
172. C.G. Jung - *Psicología y educación*
173. D.W. Winnicott - *El hogar, nuestro punto de partida*
174. D.W. Winnicott - *Los procesos de maduración y el ambiente facilitador*
176. R. Anderson (comp.) - *Conferencias clínicas sobre Klein y Bion*
177. P.-L. Assoun - *Introducción a la metapsicología freudiana*
178. O. Fernández Mouján - *La creación como cura*
179. O.F. Kernberg - *La agresión en las perversiones y en los desórdenes de la personalidad*
180. C. Bollas - *Ser un personaje*
181. M. Hekier y C. Miller - *Anorexia-Bulimia: deseo de nada*
182. L.J. Kaplan - *Perversiones femeninas*
183. E.C. Merea - *La extensión del psicoanálisis*
184. S. Bleichman (comp.) - *Temporalidad, determinación, azar*
185. J.E. Milmaniene - *El goce y la ley*
186. R. Rodulfo (comp.) - *Trastornos narcisistas no psicóticos*
187. E. Grassano y otros - *El escenario del sueño*
188. F. Nakhla y G. Jackson - *Juntando los pedazos*
189. A.-M. Merle-Béral - *El cuerpo de la cura*
190. O. Kernberg - *Relaciones amorosas*
191. F. Ulloa - *Novela clínica psicoanalítica*
192. M. Burin y E. Dio Bleichmar (comps.) - *Género, psicoanálisis, subjetividad*
193. H. Fiorini - *El psiquismo creador*
194. J. Benjamin - *Los lazos de amor*
195. D. Maldavsky - *Linajes abúlicos*
196. G. Baravalle - *Manías, dudas y rituales*
197. J.D. Nasio - *Cómo trabaja un psicoanalista*
198. R. Zukerfeld - *Acto bulímico, cuerpo y tercera tópica*

Se terminó de imprimir en el mes de
marzo de 1996 en Imprenta de los
Buenos Ayres S.A.I.C., Carlos Berg 3449
Buenos Aires - Argentina

¿Por qué las personas se someten a la autoridad e incluso obtienen placer del poder que otros ejercen sobre ellas? ¿Cuál es el atractivo de la dominación y la sumisión? ¿Por qué es tan difícil para hombres y mujeres encontrarse como iguales? *Los lazos de amor* es un estudio claro y detallado sobre el poder y el deseo, donde la destacada psicoanalista y teórica feminista Jessica Benjamin explica por qué aceptamos y perpetuamos las relaciones de dominio y sometimiento. Revela que la dominación es un proceso psicológico complejo que entrampa a ambas partes en una cadena de complicidad, y demuestra que subyace en nuestra vida familiar, las instituciones sociales y especialmente en nuestras relaciones sexuales, a pesar del compromiso consciente que tenemos con la igualdad y la libertad.

Jessica Benjamin ejerce como psicoanalista en la ciudad de Nueva York y forma parte del cuerpo de profesores del Programa Posdoctoral en Psicoterapia y Psicoanálisis de la Universidad de Nueva York. Sus muy aplaudidos artículos han sido publicados en periódicos feministas y psicoanalíticos, e incluidos en numerosas compilaciones.

Paidós
Psicología
Profunda
194

ISBN 950-12-4194-7
9 789501 241945
10194